Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung

In Gemeinschaft mit

M. GEIGER-München, A. PFÄNDER-München,
M. SCHELER-Cöln

herausgegeben von

EDMUND HUSSERL

Fünfter Band

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1922

Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis.

Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme

von

Dietrich von Hildebrand (München).

Edmund Husserl zum 60. Geburtstag gewidmet.

I. Teil.

EINFÜHRUNG IN DAS PROBLEM.

1. Formulierung des Problems.

Eines der kardinalsten Probleme der Ethik ist die Frage nach dem Verhältnis von Werterkenntnis und Tugend bzw. von Sittlichkeit und Erkenntnis des sittlich Richtigen. Daß zwischen Werterkennen und Tugend ein enger Zusammenhang besteht, so daß ein Tugendideal ohne Erkenntnis der sittlichen Wertewelt nicht denkbar ist, ist eine Einsicht, die seit Sokrates in der Ethik nie mehr ganz verloren ging. Wer die sittliche Beschaffenheit einer Person prüfen will, wird stets auch die Frage nach dem Stand ihrer sittlichen Erkenntnis stellen müssen. Diese Zusammengehörigkeit ist uns heute fast so selbstverständlich, wie die Tatsache, daß bei dem sittlichen Wert einer Handlung auch die Gesinnung in Frage kommt, oder daß Träger sittlicher Werte nur eine geistige Person und kein bloßes Lebewesen sein kann. Das Problem beginnt erst bei der Frage, **wie** das Verhältnis von sittlichem Sein und Werterkennen beschaffen ist.

Nach der sokratischen Auffassung, die am drastischsten in der bekannten These: niemand handle wissentlich schlecht – hervortritt, bildet das Werterkennen das Fundament der Tugend. Wenn wir von der Identifikation absehen, die ihn die Tugend selbst als eine Art von gedanklicher Bildung ansehen läßt, und die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik als unhaltbar aufdeckte[1]), enthält diese Auffassung der Beziehung von Tugend und Werterkennen sehr viel

1) Siehe Nikomachische Ethik VI, 13, 1144b 25–30; 1144b 17–19.

Einleuchtendes. Alles sittliche Handeln und Wollen setzt ein Wertbewußtsein voraus, da das Wollen ja gleichsam eine Antwort auf den objektiven Wert bildet. Analog liegt es bei allen sittlichen Stellungnahmen, die wir als Wertantworten bezeichnen können, wie Liebe, selbstlose Hingabe, Gehorsam, Begeisterung und auch mit allen sittlichen Haltungen im weitesten Sinn des Wortes scheint zum mindesten eine Beziehung auf einen Wert verbunden zu sein, und damit auch ein Wertbewußtsein vorausgesetzt zu sein. Das sittliche Sein scheint also in allen seinen Formen ein Werterkennen vorauszusetzen. Ist damit aber das Verhältnis von Sein und Werterkennen schon gekennzeichnet? Ist es wirklich so eindeutig, daß man Sokrates beipflichten kann, wenn nach ihm die Kenntnis des sittlich Richtigen die Tugend fundiert und daher auch den Weg zur Tugend darstellt? Wir müssen hier zwei Fragen trennen, die in der sokratischen Auffassung beide implicite ihre entschiedene Beantwortung erfahren

1. Liegt zwischen sittlichem Sein und Werterkennen wirklich eine eindeutige Fundierungsbeziehung vor, derart, daß das Werterkennen das Fundament der Tugend ist?

2. Ist die Fundierungsbeziehung eine solche, bei der das Fundament nicht nur Voraussetzung sondern hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte ist? Die sokratische These: niemand handle wissentlich schlecht – beantwortet implicite beide Fragen mit einem entschiedenen Ja. Das Werterkennen ist das Fundament der Tugend, und zwar in dem Sinne, daß auf dem Werterkennen die Tugend notwendig sich aufbaut. Der bekannte Satz Ovids: »video meliora proboque deteriora sequor« bezieht sich auf die zweite Frage und bestreitet hierin die sokratische Auffassung. Es wird dabei nicht geleugnet, daß das sittliche Verhalten eine Kenntnis des sittlich Richtigen voraussetzt, dies wird vielmehr dabei überhaupt nicht berührt, sondern nur, daß die Kenntnis des sittlich Richtigen notwendig auch das sittlich richtige Verhalten mit sich ziehe. Wenn das Wissen des Richtigen auch Voraussetzung der Tugend ist, so ist es damit noch nicht die hinreichende Bedingung für den Eintritt des sittlichen Verhaltens.

Zu der ersten Frage, ob wirklich das Werterkennen stets das Fundierende und die Tugend das Fundierte ist, bildet die Auffassung, die sich an einigen Stellen der Nikomachischen Ethik[1]) findet, daß das Werterkennen selbst schon eine bestimmte Stufe von Sittlichkeit voraussetze, einen wichtigen Beitrag. Aristoteles leugnet nicht, daß zur vollen Tugend auch die Erkenntnis des sittlich Rich-

1) Siehe Nikomachische Ethik VI, 13, 31144 b 30—32; 1144 b 10—24; 1147 a 18—24.

tigen gehöre, aber er betont mit vollem Recht, daß das Verständnis für das sittlich Richtige bzw. die Fähigkeit des sittlichen Werterkennens schon bestimmte Anforderungen an den Charakter stellt. Daß also das Werterkennen, wenn auch nicht die Tugend, so doch tugendvolles Verhalten überhaupt voraussetzt. Damit tritt die ganze Schwierigkeit des Problems klar zutage. Wenn wir einerseits der sokratischen Auffassung beipflichten müssen, daß ein sittliches Wollen oder eine sittliche Gesamthaltung ein Wertbewußtsein und ein Wertverständnis schon voraussetzen, so zeigt uns ein Blick auf die Sphäre der sittlichen Tatsachen ebenfalls überzeugend, daß das Verständnis für die sittliche Wertewelt schon eine bestimmte sittliche Höhe des Seins einer Person voraussetzt. Die sokratische Auffassung der hier vorliegenden Beziehung ist also zum mindesten einseitig und nicht erschöpfend. Können denn aber diese beiden Fundierungsbeziehungen nebeneinander bestehen? Schließt das nicht einen Widerspruch ein, wenn das Werterkennen gleichzeitig Fundament der Tugend und in ihr fundiert ist?

Zunächst müssen wir also fragen: Welche Fundierungsbeziehung besteht zwischen Tugend und Werterkennen? Kann man eines von beiden in Bausch und Bogen als Fundament und das andere als Fundiertes bezeichnen und welches?

Daran anschließend werden wir die Frage stellen müssen, ob, wenn eine Fundierungsbeziehung vorliegt, sie derart ist, daß das Fundament die zureichende Seinsbedingung für das Fundierte darstellt. Ist, wenn das Werterkennen wirklich die Voraussetzung der Tugend wäre, mit diesem auch stets notwendig die Tugend ohne weiteres verbunden?

Diese zweite Frage ist von der Beantwortung der ersten so weit unabhängig, — daß bei verschiedener Meinung über die erste Übereinstimmung in der letzteren herrschen kann. So pflichtet Aristoteles der sokratischen These: niemand handle wissentlich schlecht – mit einigen Einschränkungen und Korrekturen bei[1]) – aber gerade deshalb, weil ein solches Wissen des Guten, wie es hier in Frage kommt, nur bei dem möglich ist, der von Begierde frei ist — der sich also in einer sittlich gerichteten Einstellung bereits befindet. Es handelt also deshalb niemand wissentlich schlecht, weil, um das richtige Wissen zu besitzen, man schon gut sein muß und um im einzelnen Fall das Richtige vor Augen zu haben, man schon von der sittlichen Willensrichtung entgegengesetzten Regungen frei sein muß.

---

1) Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 3, 1147 b.

Die Frage nach der Art der Fundierung muß endlich noch getrennt gestellt werden, — je nachdem es sich um die Handlungssphäre oder um das sittliche Sein der Person selbst, besonders um die Sphäre der Tugenden handelt.

2. Genauere Bestimmung der hier in Frage kommenden Werterkenntnis.

a) Der Gegenstand des sittlichen Werterkennens.

Bei der Frage nach der Art des Zusammenhangs von Tugend und Erkenntnis ist es vor allem nötig, sich über die Art von Erkenntnis klar zu werden, die hierbei allein in Frage kommt. Wir sehen schon, daß es sich nur um die Erkentnis von Werten handeln kann. Diese Bestimmung des Erkenntnisgegenstandes reicht aber nicht aus. Es kommen hierbei nicht alle Werte in Betracht, sondern nur eine bestimmte Wertgruppe. Wie an anderer Stelle gezeigt wurde[1]), ist nicht die Realisation jeglichen Wertes schon von sittlicher Bedeutung. Es gibt viele Handlungen, die als Realisationen von Sachverhaltswerten vernünftig und richtig sind, ohne deshalb sittlich wertvoll zu sein im eigentlichen Sinn des Wortes. Nur eine bestimmte Gruppe von Sachverhaltswerten, die wir als sittlich bedeutsam im Gegensatz zu den sittlichen Personwerten selbst zusammenfaßten, steht in dieser eigenen Beziehung zur Sittlichkeit. Analog wie in der Sphäre der Handlung liegt es auch bei allen anderen Stellungnahmen und Haltungen. Die sittliche Bedeutung einer Liebe und Begeisterung für alles Reine bzw. der Abscheu gegen alles Unreine liegt auf der Hand. Man wird jedoch zögern, einer Liebe für die Schönheit in Natur und Kunst oder einer Begeisterung für das Liebliche ohne weiteres denselben sittlichen Wert im prägnanten Sinne des Wortes zuzusprechen. So wertvoll solche Haltungen auch an sich sind, von den sittlichen im prägnanten Sinne sind sie noch typisch verschieden.

Auch in allen Tugenden ist eine Stellungnahme zu objektiven Werten enthalten; diese Werte müssen aber ebenfalls als eine besondere Gruppe innerhalb der objektiven Werte betrachtet werden wie die sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerte. Das Reine, das Gerechte, das Wahre (im besonderen Sinne als Gegensatz zum Vieldeutigen, Verschlagenen), das Echte, das Sanfte usw. stellen solche objektive Werte dar, die wir ebenfalls als eine eigene sittlich be-

1) Vgl. Die Idee der sittlichen Handlung, Teil II, Kap. 1, S. 198. Jahrbuch für Philosophie und phänomenolog. Forschung, III. Band 1916.

deutsame Gruppe den ästhetischen oder den anderen objektiven Werten gegenüberstellen müssen.[1])

Neben diesen Werten, zu denen die sittlichen Haltungen eine Stellungnahme einschließen, und die wir als sittlich bedeutsame bezeichnen wollen, stehen die von den Haltungen selbst getragenen sittlichen Werte Reinheit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Demut, Einfalt usw., Opfermut, Heroismus, Großmut, Sanftmut, Liebe usw. Auch die Stellungnahmen zu diesen sind von größter sittlicher Bedeutung. Jeder Tugendhafte wird Verehrung, Liebe, Begeisterung und Bewunderung für die Träger dieser sittlichen Werte besitzen und demgemäß ein Verständnis für eben diese Werte. – Es handelt sich also bei der Werterkenntnis, die mit der Tugend in enger Beziehung steht, nicht um ein Kennen und Verstehen von Werten, überhaupt, sondern nur um eines von sittlich bedeutsamen und von sittlichen Werten.

b) Intuitives Werterfassen und Werterkennen.

Viel wichtiger aber als die Bestimmung einer Werterkenntnis hinsichtlich ihres Gegenstandes ist die Frage nach der Art des Erkennens selbst, die hier vorliegt. Wir zeigten an anderer Stelle[2]), daß es neben dem stets auf Sachverhalte gerichteten Erkennen im prägnanten Sinn noch ein je nach der Art des Gegenstandsgebietes verschiedenes Kenntnisnehmen gibt, das dem Erkennen jeweils zugrunde liegt. Tiefgewurzelte Vorurteile ließen ein solch anschauliches Kenntnisnehmen oft auf die Sphäre der sinnlichen Anschauung beschränkt sein.[3]) Erst in der neuesten Zeit hat Edmund Husserl an die eigentliche große alte Tradition der Philosophie anknüpfend mit diesem Vorurteil prinzipiell zu brechen angefangen[4]) und die Tatsachen wieder in ihr Recht eingesetzt, die uns für jedes Gegenstandsgebiet einen entsprechenden Akt der anschaulichen Kenntnisnahme finden lassen. So zeigt sich auch bei unbefangener Untersuchung, daß es für das Reich der Werte ein eigenes Wertkennt-

1) Sie unterscheiden sich zwar von den sittlich bedeutsamen Sachverhaltswerten, deren Eigenart in Teil II, Kap. 1 der Idee der sittlichen Handlung wir aufzudecken suchten, etwa dem »Rechten« hinsichtlich ihrer Seinsart und in vielem anderen; die eigene Beziehung zur Welt des Sittlichen, ohne selbst sittliche Personwerte zu sein, teilen sie jedoch mit diesen. Wir fassen sie daher hier mit den anderen als sittlich bedeutsame Werte in eine Gruppe zusammen.

2) Siehe Idee der sittlichen Handlung Teil I Kap. 2.

3) So im Positivismus, Humeschen Sensualismus, auch bei Kant.

4) Siehe Husserl, Logische Untersuchungen.

nisnehmen[1]) gibt, in dem uns die in den Dingen, Sachverhalten und Personen fundierten gegenständlichen Werte zur Gegebenheit kommen analog wie uns im Sehen Farben, im Hören Töne, in der äußeren Wahrnehmung Dinge usw. gegeben sind. Was die Eigenart dieses intuitiven Werterfassens, das man auch als Wertfühlen[2]) oder Wertnehmen[3]) bezeichnet hat, vor dem Werterkennen im prägnanten Sinn ausmacht — die Beschränkung des letzteren auf Sachverhalte u. a. — wurde an anderer Stelle ausführlicher gezeigt.[4]) Wir müssen uns hier auf die dort gegebenen Untersuchungen berufen und können nur auf einige Punkte zurückgreifen.

Alles Erkennen baut sich letzten Endes auf einem Kenntnisnehmen auf, wenn wir auch zur Erkenntnis gewisser Sachverhalte durch Schlüsse ohne prägnante Kenntnisnahme derselben gelangen können. Ich kann auf Grund des Rauches zur Erkenntnis kommen, daß sich an einer bestimmten Stelle ein Feuer befindet, ohne das Feuer selbst wahrgenommen zu haben. So kann ich vielleicht auch auf Grund früherer Wertkenntnisnahmen durch bestimmte Schlüsse zur Erkenntnis kommen, daß Lügen Unrecht ist, daß ein bestimmtes Verhalten Recht bzw. Unrecht sei, ohne jedoch den Wert bzw. Unwert wirklich anschaulich zu erfassen oder gar ihn zu »fühlen«. Ein solcher Fall, in dem nur eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis vorliegt, ist offenbar von dem sehr verschieden, in dem die Werterkenntnis auf einem Fühlen des Wertes sich aufbaut, wenn auch nicht in bezug auf die Gewißheit und Natur der Erkenntnis als solcher. Bei unserem Problem — dem Verhältnis von Werterkennen und der Tugend bzw. den sittlich wertvollen Stellungnahmen und Haltungen — handelt es sich stets um das Werterfassen von sittlichen und sittlich bedeutsamen Werten im Sinne des intuitiven Wertsehens oder Wertfühlens und nur in zweiter Linie um das Werterkennen, sofern es eben auf ein solches intuitives Werterfassen sich aufbauen muß und eine Erkenntnis ohne eine zu-

1) Die Bedeutung eines spezifischen anschaulichen Werterfassens deckte vor allem Max Scheler auf, zuerst in seinen Vorlesungen über Ethik an der Universität München 1907—09, ferner in seinem grundlegenden ethischen Werk: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Er machte auch auf die Bedeutung dieser Einsicht für das Verständnis der Sokratischen These aufmerksam. Hier wie an so vielen anderen Stellen wird für den Kenner Schelerscher Schriften der Zusammenhang dieser Arbeit mit der Schelerschen Gedankenwelt deutlich zutage treten.

2) Spezifischer Terminus von Max Scheler.

3) Spezifischer Terminus von E. Husserl.

4) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil 1, Kap. 2.

grunde liegende Wertkenntnisnahme nur in sehr beschränktem Maße möglich ist. Daß für die Motivation der Stellungnahmen des Wollens, der Begeisterung, des Gehorsams, der Liebe der intuitiv erfaßte Wert und nicht die Werterkenntnis im prägnanten Sinne in Frage kommt, ist nicht schwer zu sehen. Dies tritt allerdings nur klar hervor, wenn wir an den Fall denken, in dem eine aus Schlüssen gewonnene Werterkenntnis ein anschauliches Haben des Wertes ersetzen soll. Denn in den meisten Fällen, in denen ein Wertfühlen vorliegt, baut sich naturgemäß ein Werterkennen darauf auf, und es ist dann schwerer zu sehen, daß es gerade die Kenntnisnahme und nicht das Erkennen ist, das die motivierende Kraft besitzt. Stellen wir hingegen neben diesen Fall den einer bloßen Werterkenntnis, so wird man die Leere und die Blässe dieser Art des Werthabens klar sehen und deutlich erkennen, welchem Faktor die motivierende Kraft zukommt.

Unsere Fragestellung lautet nun: Inwiefern ist die Fähigkeit des intuitiven Erfassens sittlicher Werte, die sittliche Wertsichtigkeit, von der Tugend abhängig? Setzt sie einen bestimmten Tugendgrad schon voraus, die doch von der eigentlichen Tugend selbst vorausgesetzt wird? Wie ist das gegenseitige Verhältnis von Tugend, sittlichem Sein einerseits und dem »Fühlen« und Verstehen sittlicher und sittlich bedeutsamer Werte andererseits?

c) Wertsehen und Wertfühlen. Tiefe des Wertfühlens.

Die eben vollzogene Abgrenzung der hier in Frage kommenden Art von Wertbewußtsein als intuitives Werterfassen gegenüber dem Werterkennen reicht indes für eine präzise Formulierung unserer Frage noch nicht aus.

Wir müssen erstens innerhalb des intuitiven Werterfassens noch zwischen Wertfühlen und Wertsehen trennen. Verglichen wir oben das intuitive Werterfassen mit dem Farbensinn, so dachten wir dabei an eine Art der Wertgegebenheit, der eine bestimmte Ferne eigen ist. Es gibt aber auch ein Haben von Werten, das vielmehr mit der Art der Gegebenheiten eines körperlichen Schmerzes verglichen werden könnte, mit der Art wie etwa ein Brennen oder ein Stechen mir gegenwärtig ist, das in mich eindringt. Nur in dem letzteren Falle dürfte man, genau genommen, von Wertfühlen sprechen. Ein Beispiel: Wir hören manchmal eine Melodie und erfassen deutlich ihre Schönheit, aber sie greift uns nicht ans Herz, sie »ergreift« uns nicht. Wir haben ihre Schönheit gegenwärtig, ohne gleichsam persönlich mit ihr in Kontakt zu treten. Daß es sich hierbei um

ein intuitives Erfassen handelt — nicht um ein bloßes Wissen, daß sie schön ist —, steht außer Frage. Die Schönheit derselben steht deutlich vor einem, so daß sich die Erkenntnis, sie ist schön, klar darauf aufbauen kann. Aber sie berührt mich nicht im eigentlichen Sinn, ich fühle sie nicht. Man denke dagegen an den Fall, in dem mich die Schönheit »bis zu Tränen« rührt. Sie spricht jetzt deutlich zu mir, sie tritt mir nahe, oder ich dringe wirklich in sie ein.[1]) Dieser Unterschied wird noch deutlicher, wenn wir an sittliche Werte denken. Wir können uns jederzeit gewisse Werte intuitiv vergegenwärtigen, etwa die Demut oder die Reinheit, so daß sie vor uns stehen in ihrer Wertigkeit. Wir denken dann nicht nur an sie, sondern wir haben sie intuiv vor uns. Wir vergegenwärtigen uns etwa einen Heiligen Aloysius in seiner Reinheit. Damit fühlen wir aber die Reinheit noch nicht ohne weiteres. Während manchmal diese Vergegenwärtigung auch ein »Fühlen« nach sich zieht, uns ans Herz greift und lebendig zu uns spricht, kann sie uns manchmal »kalt« lassen und gleichsam schweigen. Wir sind vielleicht unglücklich darüber, daß sie uns nicht rührt. Dieses sind natürlich nur sekundäre Merkmale, die uns dazu dienen sollen, auf den charakteristischen Unterschied der beiden Arten von Werterfassen hinzuweisen, der sich nur in unmittelbarer Vergegenwärtigung selbst erfassen läßt.

Sowohl im Wertsehen wie im Wertfühlen sind uns die Werte intuitiv gegeben. Von einem bloßen Erkennen oder Wissen, daß etwas wertvoll ist, ist das Sehen des Wertes ebenso verschieden wie das Fühlen desselben. Wir können den Wert sehend kennen lernen, er kann uns im Wertsehen selbst gegeben sein. Aber wirklich »erleben« tue ich ihn erst im Fühlen. Hier tritt er in eine vollkommen neue, direkte Beziehung zu mir. Der Schritt liegt hier in ganz anderer Richtung als bei dem Gegensatz von nicht intuitiv und intuitiv. Analog wie das Sehen einer Farbe eine andere Art von Gegebenheit des Inhalts darstellt als das Empfinden eines Druckes oder gar das Empfinden eines Schmerzes, obgleich in beiden Fällen

1) Auf die verschiedenen Formen des Wertfühlens können wir hier nicht eingehen, wir wollen nur das Wertfühlen als solches im Gegensatz zum ebenfalls intuitiven Wertsehen herausheben. Daher behandeln wir die zwei verschiedenen Formen des Wertfühlens, das »Eindringen in den Wert«, das man mutatis mutandis mit dem Schmecken einer Speise vergleichen kann, von dem Eindringen des Wertes in mich, dem Affiziert- oder Ergriffenwerden von ihm, das man eher mit stechendem Schmerz vergleichen könnte, nicht getrennt. Es sei hier aber ausdrücklich auf diese Unterschiede noch hingewiesen.

von einer intuitiven Gegebenheit gesprochen werden kann, so liegt auch hier eine andere Art der Gegebenheit vor, die nichts mit der Frage, ob intuitiv oder nicht, noch mit Klarheitsunterschieden des Werterfassens zu tun hat. Am nächsten kommen wir der Eigenart des Fühlens vor dem Sehen des Wertes, wenn wir sagen, daß hier der eigentliche persönliche Kontakt anfängt, wobei der Wert gewissermaßen erst für mich lebendig wird. Es ist daher auch viel schöpferischer als das bloße Sehen. Wenn wir einmal einen Werttypus gefühlt haben, kennen wir ihn in noch ganz anderm Maße.

Es ist ferner wichtig, sich die weiteren Hinsichten klar zu machen, in denen sich ein Wertfühlen von einem andern unterscheiden kann – seine Tiefe, seine Lebendigkeit, seine Nähe zum Wert u. a. Von der Klarheit, die ein Wertfühlen besitzen kann, müssen wir die Tiefe des Verständnisses noch unterscheiden.[1]) Ein Wertfühlen, das eine evidente Erkenntnis, daß dies gut ist, ermöglicht, stellt noch nicht das Ideal eines Wertfühlens dar. Es ist dadurch nur in seiner Klarheit charakterisiert, über seine Tiefe ist damit noch nichts gesagt. Vergleichen wir das Verständnis, das ein Heiliger für die einzelnen sittlichen Werte besitzt, mit dem, das einer sittlich geöffneten wertsichtigen, aber nicht heiligen Person eigen ist. In beiden Fällen liegt ein klares Werterfassen vor, so klar, daß eine evidente Erkenntnis sich darauf aufbauen kann. Beide verstehen klar und deutlich die einzelnen Wertarten in ihrer Wertnatur. Aber das Wertfühlen des Heiligen geht in verschiedener Richtung und darüber hinaus. Die ganze innere Schönheit des Wertes, sein intimstes Wesen, seine ganze Tragweite, die ganze unermeßliche Größe des Ernstes, der im Wertsein liegt, – vor allem seine unendliche Tiefe, die ihn zu einem lebendigen Fenster für das ganze Reich der Werte bis zum Zentrum und Inbegriff aller Werte, zu Gott, macht – wird von ihm ganz anders erfaßt und gefühlt. Er besitzt ein viel adäquateres Bild des Wertes, ein tieferes, erschöpfenderes Verständnis. Der unendlichen Tiefe der sittlichen Werte entspricht eine unendliche Abstufung im Wertverständnis. Die Tiefe, die erforderlich ist, um den Wert als Wert zu rekognoszieren, ist im Verhältnis dazu gering.

Zu diesem Unterschied hinsichtlich der Tiefe im Werterfassen des Heiligen treten noch die der Fülle oder Lebendigkeit, der Nähe zum Wert, der Differenziertheit und der Reinheit in der Subsumption. In jeder dieser Hinsichten wird sich sein Wertfühlen bei konstanter Klar-

1) Vgl. dazu »Die Idee der sittlichen Handlung«, Teil II, Kap. 2, S. 208.

heit vor dem eines andern Wertsichtigen auszeichnen. Das Wertfühlen kann bei gleichbleibender Klarheit in bezug auf Lebendigkeit, Wertnähe und Differenziertheitheit variieren. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Hinsichten im Einzelnen zu verfolgen. Es genügt zu sehen, daß das Werterfassen eines Heiligen in mehr als einer Hinsicht, von denen die Tiefe die wichtigste ist, von dem Wertfühlen oder gar dem bloßen Werterfassen sich noch unterscheidet, das eine wertsichtige Person besitzen muß, um den Wert eindeutig als Wert zu rekognoszieren.

Bei der Frage, was die Wertsichtigkeit an Tugend in der Person voraussetzt, ist es nun sehr wichtig, was wir dabei alles in die Wertsichtigkeit mit hineinnehmen. Verstehen wir darunter die Fähigkeit, die Werte so klar zu sehen, um sie als solche rekognoszieren zu können, so wird die Antwort anders ausfallen, als wenn wir dabei an eine besondere »Tiefe« des Wertfühlens denken. Wenn wir etwa die Frage stellen, kann nur der Reine die Reinheit in ihrer Wertnatur verstehen, oder schon der, der eine bestimmte, sittliche Grundeinstellung hat, so ist die Antwort eben davon abhängig, wie viel wir in die Wertsichtigkeit mit hineinnehmen. Es bedarf allerdings vorerst auch noch einer genaueren Bestimmung, was wir unter dem »Reinen« verstehen, die wir hier kurz vorwegnehmen.

Ein Mensch, der bei allem an Unreines denkt, der auf alles mit unreinen Bewegungen reagiert, wird uns, auch wenn er ein ernstes Streben nach Reinheit besitzt, nicht als der Typus des Reinen erscheinen. Die eigentliche Tugend der Reinheit, wie wir sie in typischer höchster Ausgestaltung bei den Heiligen vorfinden, liegt dann noch nicht vor. Sie schließt eine organische Scheu vor allem Unreinen und eine Liebe zum »Reinen« ein, die eine reine Umwelt für den Betreffenden schafft und für den Blick der Person in die Welt schon eine seligierende Funktion besitzt. Nicht den Wegfall der Versuchung erfordert sie – wohl aber eine Herrschaft der Liebe zur Reinheit, die organisch geworden und in der ganzen Person wirksam ist und über eine Herrschaft des Willens zur Reinheit bloß über die Tat weit hinausgeht. Daß die Reinheit in diesem Sinne als volle Tugend nicht Voraussetzung für das schlichte Verständnis des Wertes Reinheit ist, sehen wir ohne weiteres. Sonst wäre der oben erwähnte Typus des, obwohl noch nicht reinen, doch nach Reinheit Strebenden, den wir doch sehr wohl ohne Widerspruch fingieren können, ja, den wir oft antreffen, ein Unding. Denn der nach Reinheit Strebende und um sie Kämpfende sieht ihre Wertnatur deutlich, ohne noch im Besitz der Tugend zu sein. Die Aufgabe besteht also

hier darin, zu finden, welche sittliche Haltung unerläßliche Voraussetzung für das Verständnis der Reinheit ist; daß es nicht der Vollbesitz der Tugend ist, sehen wir ja auf den ersten Blick. Dies gilt aber nur, soweit es sich um die Stufe des Wertsehens oder Wertfühlens handelt, die erforderlich ist, um die Wertnatur klar zu erkennen. Ganz anders aber liegt der Fall, wenn wir an die Tiefendimension des Wertfühlens denken. Ebenso klar wie es ist, daß nicht nur der Reine den Wert der Reinheit verstehen kann, ebenso klar ist es, daß das Verständnis des Reinen in verschiedener Hinsicht weit über das des noch nicht Reinen hinausgeht. Der jeweils höheren Stufe im Besitze der Tugend entspricht ein jeweils tieferes und adäquateres Wertfühlen. Dies ist ein wesensmäßiger Zusammenhang von Tugend und Wertfühlen, der sich uns schon zu Anfang unserer Betrachtung aufdrängt. Mit jedem Fortschritt in der Tugend ist ein Fortschritt im Wertfühlen im Sinne der Vertiefung und der Intimität des Wertverständnisses wesensmäßig verbunden. Denke ich also an eine bestimmte, besonders ausgezeichnete Stufe des Wertfühlens, so kann ich den vollen Besitz einer jeweiligen Tugend als unerläßliche Voraussetzung bezeichnen. Denke ich hingegen an das schlichte aber klare Verständnis eines Werttypus, soweit es erforderlich ist, um evident die Wertnatur desselben zu erkennen, so ist keineswegs der volle Besitz der Tugend für dasselbe vorausgesetzt. Auf das Wertsehen und auf das Wertfühlen, soweit es eine klare Kenntnisnahme des Wertes ermöglicht, kommt es aber für unsere Frage in erster Linie an und nicht auf eine besondere Tiefe des Wertfühlens. Diese Unterscheidung ermöglicht uns somit, unsere Frage präziser zu stellen.

d) Das Kennen von Werten.

Neben die bereits gemachten Unterschiede innerhalb des Werterfassens muß noch ein weiterer von Bedeutung gestellt werden. Es gibt nicht nur das intuitive Erfassen des Wertes in der einzelnen Situation, sondern auch ein intuitives »Kennen« des Wertes, das eine ständige überaktuelle Beziehung zu dem Wert ermöglicht, und zwar nicht zu dem von einem bestimmten Träger hic et nunc fundierten konkreten Wert, sondern zu dem ganzen Werttypus. Wir können uns Menschen denken, die in der einzelnen Situation sehr wohl einen Wert intuitiv erfassen, etwa angesichts eines lasziven Menschen oder einer zweideutigen Bemerkung sich voll Ekel abwenden, und die dabei doch kein ständiges klares Verhältnis zur »Reinheit« besitzen. Der Reine hingegen besitzt nicht nur die objektive

Fähigkeit, den Wert des »Reinen« in jeder konkreten, an ihn herantretenden Situation, die Träger des »Reinen« oder »Unreinen« ist, zu erfassen, sondern er besitzt ein ständiges Verhältnis zu dem Wert des »Reinen« überhaupt, dem ein Kennen desselben zugrunde liegt.

Drei Merkmale sind bei diesem »Kennen« zu beachten.

1. Während im ersten Fall keine Kontinuität zwischen den einzelnen Phänomen des Wertes »Reinheit« besteht, und der Betreffende sich gewissermaßen jedesmal neu belehren lassen muß, liegt hier ein kontinuierliches »Kennen« des Wertes vor, bei dem der neue Fall eine individuelle Realisation des bekannten Wertes bedeutet.

2. Vor allem aber besitzt der Reine auch die Fähigkeit, sich jederzeit die Reinheit von sich aus vorstellend zu vergegenwärtigen, nicht nur, wenn die reale Situation es ihm aufdrängt, da er sie eben kennt. Wenn ich etwa einen Menschen »kenne«, so liegt eine gänzlich andere Beziehung zu demselben vor, als wenn ich ihn oft sehe und auch jedesmal genau sehe, ohne deshalb über die verschiedenen unzusammenhängenden Kenntnisnahmen hinauszukommen. So auch hier.

3. Dieses kontinuirliche Haben schließt aber noch Folgendes ein. Es enthält die Fähigkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung der »Reinheit« bzw. des »Reinen« als solchen, ohne daß dieselbe an einem konkreten Träger haften müßte, man muß nicht an einen bestimmten reinen Menschen oder an eine reine Sache denken, um die Reinheit oder das Reine zu verstehen.[1]) Dabei handelt es sich um ein völlig intuitives Haben, nicht etwa um den Begriff »Reinheit«, noch um ein bloßes »Meinen« der Reinheit.[2])

Die Beziehung des Reinen zur Reinheit als solcher ist aber nicht nur auf die Zeit dieser Vergegenwärtigung beschränkt, sie besteht auch hinter der aktuellen Sphäre fort, während man aktuell mit etwas anderem beschäftigt ist. Es ist das »Kennen« also erstens ein ständiges in Beziehung stehen zu dem Wert, das noch nicht ein Haben genannt werden kann, das aber Unterlage für eine überaktuelle Stellungnahme werden kann. Zweitens schließt es die Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung in unserem Beispiel

---

1) Vgl. dazu Scheler »Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik«.

2) Wie wir später sehen werden, (Teil III, Kap. 1) schließt das Kennen von sittlichen und sittlich bedeutsamen Werten auch ein generell richtigeres Verständnis der sittlichen Wertewelt ein, — es wird ihrer Eigenart gerecht, da die einzigartige Bedeutung der sittlichen Wertewelt die Kontinuität des ständigen Kontaktes fordert.

der »Reinheit« als solcher ohne konkrete Fundierung in einem Träger ein. Drittens ermöglicht es einem natürlich auch, diese Vergegenwärtigung für die Reinheit an einem bestimmten Träger durchzuführen, d. h. einen Typus vorzustellen, der Träger der Reinheit ist. All dies ist bei dem, der zwar wertsichtig ist, so daß er in den einzelnen, real an ihn herantretenden Situationen den Wert selbst erfaßt, ihn aber nicht »kennt«, nicht möglich. Er kann weder von sich aus den Wert in konkreter Fundierung vorstellen, erst recht nicht ohne konkrete Fundierung, noch ist er ihm »bekannt«, so daß er eine überaktuelle Beziehung zu ihm besitzt. Aber auch im konkreten Wertverständnis eines realen Falles unterscheiden sich beide Fälle, wie wir schon erwähnten. Ist es für den, der den Wert »kennt«, gleichsam eine Erfüllung eines kontinuierlich besessenen, so ist es für den, der den Wert nicht »kennt«, jedesmal eine neue Belehrung, die nicht tiefere Wurzeln faßt.

Liegt nun der Unterschied zwischen dem Kennen eines Werttypus und dem bloßen einzelnen Erfassen desselben in einer konkreten Situation auf der Hand, so liegt andererseits die Gefahr nahe, den intuitiven Charakter des »Kennens« zu übersehen. Man könnte dieses »Kennen« einfach dem theoretischen Wissen um den Wert gleichsetzen, das in einem Erkennen im prägnanten Sinn fundiert ist. Man könnte meinen, auf einem intuitiven einzelnen Werterfassen baue sich eine Erkenntnis auf, die zu einem Wissen führt, das einen zu dem Urteil befähigt: Reinheit ist ein Wert. Dieses Wissen ist natürlich überaktuell, es ermöglicht das, was wir oben als Eigentümlichkeit des Kennens erwähnten. Das würde aber dem Tatbestand nicht gerecht. Wir brauchen nur an den Fall zu denken, in dem ein solches Wissen durch eine Autorität übermittelt ist. Wir wissen dann etwa, daß Reinheit ein Wert ist, aber wir erfassen dieselbe keineswegs intuitiv. Die intuitive Vergegenwärtigung des Wertes als solchen ohne konkrete Fundierung in einem Träger, die wir bei dem »Kennen« anführten, fällt hier ganz weg. Es könnte bei dem Fall eines durch Autorität vermittelten Wissens sogar die Fähigkeit hinzutreten, in einzelnen konkreten Situationen den Wert zu erfassen, damit hätten wir noch nicht das »Kennen« des Wertes in unserem Sinn. Dies wird am deutlichsten an dem Fehlen der Möglichkeit einer intuitiven Vergegenwärtigung des trägerlosen Wertes in diesem Falle. Es hat trotz des Wissens um den Wert und einer konkreten Wertsichtigkeit keine Stelle. Es liegt also weder im Wissen als solchem noch im bloßen konkreten Erfassen des Wertes das, was wir als »Kennen« bezeichneten.

Wie ist es aber, wenn aus dem konkreten Erfassen des Wertes selbst eine Erkenntnis oder ein darauf gegründetes Wissen herauswächst? Ist nicht dann stets ein Kennen auch in unserem Sinn gegeben? Gewiß, es geht dann notwendig Hand in Hand, aber es besteht weder in dem Wissen bzw. der Erkenntnis, noch in dem intuitiven konkreten Werterfassen. Wohl geht mit jedem Kennen ein Erkennen Hand in Hand, mit jedem Erkennen, das sich auf ein konkretes Werterfassen aufbaut, ein Kennen. Aber beide sind doch völlig verschieden. Erstens ist das Objekt des Kennens stets der Werttypus selbst, das des Erkennens aber stets ein Sachverhalt, in unserem Beispiel etwa die Tatsache, daß die Reinheit eine Tugend ist, »rein« ein Wert ist. Dasselbe gilt auch von dem im Erkennen fundierten Wissen. Weiterhin sehen wir, wie das »Kennen« sehr weit ausgebildet sein kann, ohne daß das Erkennen entsprechend ausgebildet wäre. Gewisse untheoretisch veranlagte Menschen, bei denen die lebendigste sittliche Einstellung vorliegt, können die einzelnen Werttypen genau »kennen«, ja, eine besonders tiefe und intime Kenntnis besitzen, ohne daß das Erkennen sehr ausgebildet wäre. Spezifisch theoretisch veranlagte Menschen hingegen sind im Erkennen viel weiter als im »Kennen«. Das Kennen ist eben intuitiver Natur, wenn auch in einer bestimmten Modifikation. Zwar könnte ich wohl auch das Wissen als Kennen bezeichnen. Dann müssen wir uns aber klarmachen, daß es neben diesem Kennen ein intuitives »Kennen« gibt, das hier in unserem Falle in Frage kommt. Am deutlichsten sehen wir dies eben in der Tatsache, daß man sich die Werte intuitiv vergegenwärtigen kann, ohne sich dabei eine bestimmte konkrete Situation bzw. einen konkreten Träger vorstellen zu müssen. Daß es eine solche intuitive Vergegenwärtigung gibt, daß ferner auch außerhalb der Vergegenwärtigung der Werttypus intuitiv irgendwie da ist, das gilt es hier zu verstehen. Es ist das intuitive Erfassen eben nicht auf den konkreten, an einem Träger haftenden Wert beschränkt, und alles, was darüber hinausgeht, ohne weiteres ein Erkennen oder Wissen. Beides kann jedoch nie ganz ohne das andere auftreten.[1]) Die Antwort auf die Frage nach dem Fundierungs-

1) Die erkenntnistheoretisch wichtige Frage, worauf das »Kennen« sich aufbaut, würde genaueren Aufschluß über diesen Zusammenhang geben. Setzt das Kennen stets ein »Kennen lernen« voraus, das sich an ein konkretes Werterfassen anschließt, oder kann es ohne ein solches da sein? Hierin liegen eigentlich noch zwei Fragen: Muß jedes Kennen in einem konkreten Erfassen eines Wertes an einem realen Träger fundiert sein, wie die Kenntnis von Rot in dem Erfassen eines konkreten realen Rot? Oder kann es die Person gleichsam mitbringen? Dieselbe Frage kann hier auch für die vorstellende

verhältnis von sittlichem Sein und Wertverständnis ist natürlich auch davon abhängig, ob wir unter der Wertsichtigkeit ein »Kennen« sittlicher Werttypen oder nur die Fähigkeit zum konkreten Wertsehen und Wertfühlen meinen. Das »Kennen« setzt, wie wir später sehen werden, eine bedeutend höhere Stufe des sittlichen Seins voraus, als die bloße Fähigkeit des konkreten Werterfassens. Es ist daher auch dieser Unterschied für die differenzierte Gliederung unseres Problems notwendig.

c) Die besondere Funktion des »Gewissens« gegenüber dem Werterfassen.

Man könnte im Gewissen das eigentliche »Organ« vermuten, mit dem wir sittliche Werte erfassen. So bedeutsam und eigenartig die Rolle der Stimme im sittlichen Leben ist, die wir als Gewissen bezeichnen, so scheint uns doch das sittliche Werterfassen viel weiter zu reichen und mehr zu umfassen als das Gewissen.

Das Gewissen ist erstens in besonderer Weise auf die eigene Person beschränkt. Niemand wird darauf kommen, zu behaupten, wir erfaßten die sittliche Größe eines Heiligen oder die sittliche Verworfenheit eines Wüstlings mit dem Gewissen. Das gesamte Erfassen der sittlichen Werte an anderen Personen liegt also außerhalb der Funktion des Gewissens. Wie wichtig aber gerade dieser Teil des sittlichen Werterfassens ist, tritt deutlich hervor, wenn wir bedenken, daß das Verständnis für das sittliche »Vorbild« auch dazu gehört. Alle sittliche Nachfolge baut sich auf diesem Werterfassen auf, auch der höchste und tiefste aller menschlichen sittlichen Akte, die Gottesliebe, ist darin fundiert. Dieses Werterfassen und nicht nur das Gewissen ist es, das die christliche Offenbarung in ihrem sittlichen Teil voraussetzt; durch dieses erfassen wir die absolute Heiligkeit und göttliche Sittlichkeit der Person Christi.

Das Gewissen zeigt uns ferner, was mit dem ersten zusammenhängt, nicht die sittliche Welt an sich in ihrer immanenten Eigenbedeutung, sondern nur soweit sie quasi als Norm für mein persönliches konkretes Verhalten in Frage kommt. Wenn einem etwa jemand zumutet, um irgendeines Vorteils willen zu lügen, so

---

Vergegenwärtigung eines Wertes gestellt werden. Sie betrifft noch nicht das Spezifische des Kennens. Dies kommt erst in der zweiten Frage: Muß dieses überaktuelle Kennen stets mit einer konkreten Vergegenwärtigung »anfangen«, oder kann es einfach gleichsam wie eine »idea innata« da sein? Diese beiden Fragen beziehen sich auf erkenntnistheoretische Probleme allgemeinster Art, die uns hier natürlich nicht beschäftigen können.

sträubt sich das Gewissen dagegen, d. h. man sträubt sich dagegen, weil einem das Gewissen zeigt, daß dies unrecht ist. Das Gewissen sagt einem, bzw. wir sehen durch das Gewissen, daß ein Verhalten unrecht ist, sobald es als ein möglicher Inhalt unseres persönlichen Lebens auftritt. Die Funktion des Gewissens setzt stets eine Beziehung auf das eigene Verhalten voraus. Wir erfassen natürlich mit dem Gewissen nicht nur nicht die Fremdwerte, sondern ebenso wenig die Eigenwerte. Wir erfassen aber im Gewissen auch die sittlich bedeutsamen Werte oder Unwerte nicht in sich, sondern nur die sittliche Bedeutung eines Verhaltens für uns, seine verpflichtende Kraft. Es sagt uns die sittliche Bedeutung jeglicher Haltungsweise, sofern sie für uns in Frage kommt. Wir erfassen etwa nicht den Wert des fremden Menschenlebens durch das Gewissen, wohl aber, daß es unsere Pflicht ist, es zu retten, wenn jemand sich in Gefahr befindet. Es wird gewöhnlich ein Werterfassen Hand in Hand damit gehen, es kann aber auch fehlen und das Gewissen uns nur die formale sittliche Unrichtigkeit des Unterlassens einer Hilfe in voller Klarheit zeigen.

Drittens ist es aber auch auf die sittlichen Unwerte eingeschränkt. Es zeigt uns, daß ein Verhalten unrecht wäre oder ein anderes nicht unrecht wäre, nicht aber, wie gut ein anderes Verhalten ist. Das Gewissen verbietet und erlaubt und gebietet nur indirekt, insofern es das Gegenteil des Verbotenen fordert. Wenn jemand etwa einem anderen verzeiht ohne Kampf, und ohne daß es ihn zu einem anderen Verhalten hingezogen hätte, so spielt das Gewissen hierbei keine eigentliche Rolle, es hat keine Funktion außer dem, was wir »gutes Gewissen« dabei nennen; das liegt aber auch vor bei dem bloß erlaubten Verhalten, also auch, wenn man in harmloser Heiterkeit scherzt. »Gutes Gewissen« heißt eben, daß man sich keiner Sünde in seinem momentanen Verhalten bewußt ist und sich in keiner Disharmonie mit Gott befindet, nicht aber, daß man sich eines positiven Wertes bewußt wird. So sprechen wir ja auch von Gewissenserforschung da, wo man sich daraufhin prüft, ob und worin man gefehlt hat. Das befragte Gewissen zeigt uns nur, worin wir gefehlt haben, nicht aber worin wir uns gut im positiven Sinn verhalten haben. Letzteres hängt auch damit zusammen, daß es sich eben stets um die Beziehung zur eigenen Person handelt, an der die positiven Werte bei der richtigen sittlichen Einstellung nicht in Erscheinung treten.

Wir können also sagen: auch im Gewissen erfassen wir sittliche Werte, aber erstens nur soweit die Werte Grundlage für mein kon-

kretes Verhalten sind. Wir erfassen sie also gleichsam nur von einer bestimmten Seite aus, nämlich in ihrer verpflichtenden Rolle für die eigene Person. Zweitens ist das Erfassen der sittlichen Werte ein indirektes, da das Gewissen primär nicht auf den Wert in sich, sondern auf das für mich sittlich Richtige gerichtet ist. Dies sehen wir am deutlichsten, wenn wir an den gewissenlosen Menschen denken. Das ist nicht der sittlich Stumpfe, Blinde, der ahnungslos sündigt, sondern es ist der, der, obgleich er die sittlichen Werte erfaßt, ihren für ihn verpflichtenden Charakter nicht fühlt, der sich nichts daraus macht, die erfaßten Werte zu ignorieren. Wer ein schlechtes Gewissen hat, der sieht nicht nur, daß er etwas objektiv Schlechtes realisiert, sondern er fühlt auch die Verletzung der aus dem Werte fließenden Verpflichtung für ihn persönlich, und darum leidet er auch darunter. Es gehört wesenhaft zum schlechten Gewissen, daß es einen »drückt« und die Ruhe nimmt. Der Gewissenlose ist der, der angesichts des begangenen Unrechtes es nicht als etwas schmerzlich Bedrückendes fühlt, der nicht die ihn persönlich betreffende Seite des Sittlichen versteht. Über die Schuldhaftigkeit dieser Gewissenlosigkeit werden wir später sprechen. Drittens ist es auf die negativen Werte, oder wie wir besser sagen können, auf das »Erlaubte« und »Verbotene« beschränkt. Wir sehen also, wie die Funktion des Gewissens das Wertfühlen und Wertsehen durchaus nicht ersetzen kann. Ein Wertfühlen ist zwar immer damit verbunden, aber das Erlebnis, das wir im Auge haben, wenn wir sagen: Das Gewissen sagt uns, daß etwas unrecht sei usw. ist viel spezieller und beschränkter als das Wertfühlen, sowohl dem Gegenstand nach, als der Art des Fühlens nach, andererseits enthält es Elemente, die über ein bloßes Wertfühlen hinausgehen, z. B. die eigenartige Beziehung auf mein Verhalten, die, wie man leicht sieht, mit dem persönlichen in Kontakttreten, das dem Wertfühlen gegenüber dem Wertsehen eigen ist, nichts zu tun hat. Der persönliche Kontakt, der das Wertfühlen auszeichnet, bezieht sich auf die Gegebenheitsweise des Wertes, während hier die persönliche Beziehung im Gefühlten selbst liegt und nicht in der Art des Wertfühlens.

Neben dem Gewissen im allgemeinen stehen noch die besonderen Phänomene, wie »schlechtes« und »gutes« Gewissen und »Gewissensbisse«.[1]) Hier ist von Gewissen in einem noch bedeutend spezielleren

1) Es müßte eine ganze Reihe verschiedener scheinbar verwandter Phänomene unterschieden werden, – was natürlich hier nicht unsere Aufgabe sein kann und späteren ethischen Untersuchungen vorbehalten bleiben muß. Es gibt ein schlechtes Gewissen im Sinne einer bloßen inneren Disharmonie,

Sinne die Rede, als wenn wir von Gewissen im allgemeinen sprechen. Hier liegt überhaupt nicht mehr eine direkte Beziehung auf gegenständliche Werte oder solche des eigenen Verhaltens vor, sondern nur eine allgemeine Beziehung, die uns deren negative oder positive Richtung vermittelt. Es wird stets nur erfaßt, auf welchem Wege man gleichsam ist, richtig, unrichtig usw. Dies wird erfaßt, ohne daß man die einzelnen Qualitäten, ja sogar das gegenständliche »gut« oder »böse« primär erfaßt.

f) Anwendung des Vorhergehenden auf unsere Fragestellung.

Wenn wir jetzt zu unserer Frage nach dem Verhältnis von sittlichem Sein und sittlichem Wertverständnis zurückkehren, so ermöglicht uns die genauere Charakteristik des Werterfassens, sowie die seiner verschiedenen Arten eine viel präzisere Formulierung der Fragestellung. Wir dürfen nicht das sittliche Sein als Ganzes dem Werterfassen überhaupt gegenüberstellen und die Frage nach ihrem gegenseitigen Verhältnis in Bausch und Bogen stellen. Solange kommen wir über den scheinbaren »circulus vitiosus« nicht heraus: die Tugend setzt das Werterfassen voraus – das Werterfassen die Tugend. Beides drängt sich uns gleich einleuchtend auf, wenn wir das Verhältnis im ganzen betrachten. Differenzieren wir dagegen die Frage, indem wir eine bestimmte Stufe des sittlichen Seins und eine bestimmte Stufe des Werterfassens nebeneinanderstellen, so wird sich der scheinbare Widerspruch lösen. Wir sahen dies ja oben schon, wie die Unterscheidung von einfachem Wertsehen bzw. Wertfühlen

---

während der schlechten Handlung selbst ohne jegliches Werterfassen. Das kann auch dem Bösen, Wertblinden eigen sein. Davon ist zu unterscheiden d a s schlechte Gewissen, bei dem außer der inneren Disharmonie noch ein Werterfassen in dem eben charakterisierten, beschränkten und modifizierten Sinn vorliegt. Man hat während der Handlung das Bewußtsein »schlecht« zu handeln, und dies drückt, ängstigt und stört. Die Gewissensbisse, die sich auf Vergangenes richten, stellen noch einen weiteren Fortschritt dar, indem sie nicht nur d r ü c k e n und s t ö r e n, sondern auch s c h m e r z e n. Man könnte bei ihnen von einer passiven »Reue« sprechen. Es fehlt aber noch das wirkliche Eingehen auf den sittlichen Gesichtspunkt, der Schritt in eine prinzipiell neue Haltung, die wirkliche aktive Unterordnung unter Gottes Willen, die eine Zurücknahme des vergangenen Unrechtes einschließt. Dies zeichnet die eigentliche echte Reue aus, die – im Gegensatz zum unfruchtbaren und ethisch nutzlosen »Gewissensbiß« – fruchtbar ist. Passiv sind die Gewissensbisse auch deshalb, weil sie gleichsam von außen an uns herankommen – man denke an die Erinnyen –, während bei der Reue ich selbst aus meinem Innersten heraus mit tätig bin.

und einer bestimmten Tiefe des Wertfühlens, die Frage nach der Beziehung der vollen Tugend zu dem Werterfassen klärt und auch den dort auf den ersten Blick obwaltenden Widerspruch auflöst. Wir wollen also jetzt fragen:

1. Welche Stufe des sittlichen Seins setzt ein schlichtes intuitives Werterfassen voraus, ein Wertsehen oder Wertfühlen, das, ohne eine besondere Tiefe aufzuweisen, uns ein klares Bild des Wertes vermittelt?

2. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt das primitivste sittliche Sein voraus?

3. Welche Stufe des Werterfassens setzt der Besitz von Tugenden voraus?

4. Welche Art und Stufe des Werterfassens setzt die gute Handlung voraus?

So wenig vollständig diese Einteilung der Fragen auch noch ist, sie bringt uns der Lösung unserer ursprünglichen Frage doch um vieles näher. Die weitere Differenzierung wird sich von selbst bei der eingehenden Behandlung der verschiedenen Fragengruppen ergeben.

3. Allgemeine Charakteristik der Wertblindheit.

Wie oft treffen wir Menschen, die für gewisse sittliche Werte, etwa Reinheit oder Demut, ganz verständnislos und blind sind. Es gelingt vielleicht, ihnen durch langes Argumentieren Gesichtspunkte aufzuzeigen, die diesen Werten eine indirekte Bedeutung verleihen, aber alles Hinweisen auf den Wert selbst ist nicht imstande, ihnen ein Verständnis für seine Bedeutung zu erschließen. Die unerschütterliche Reinheit eines Menschen scheint ihnen keinerlei Vorzug, sie erscheint ihnen entweder so bedeutungslos und wertindifferent wie etwa Gesprächigkeit oder Schweigsamkeit, oder sie scheint ihnen verächtlich als Schwäche und Temperamentlosigkeit. Es ist nicht so, als wollten sie den Wert der Reinheit nur nicht zugeben, obgleich sie ihn im Grunde doch fühlen, nein, ahnungslos stehen sie davor wie völlig unmusikalische Leute vor der Schönheit einer Melodie. Es ist wichtig, zu sehen, daß diese Ahnungslosigkeit wirklich auf einer Blindheit beruht und nicht auf einem Irrtum in darauf sich beziehenden Urteilen. Es gibt Menschen, die infolge theoretischer Urteile und aus Mangel an theoretischer Begabung ethische Theorien besitzen, auf Grund derer sie die sittliche Bedeutung gewisser Tugenden leugnen. So treffen wir z. B. oft Leute, die den Egoismus predigen, das Mitleid als Schwäche verwerfen. Sie brauchen deshalb für die

betreffenden sittlichen Werte nicht wirklich völlig blind zu sein. Wenn die konkrete Situation ihnen vor Augen steht, erfassen und verstehen sie den Wert bzw. Unwert wohl, sie machen nur von dieser Kenntnisnahme keinen Gebrauch für ihre theoretische Erkenntnis. Sie empören sich vielleicht angesichts eines herzlosen Egoisten und greifen helfend ein, wo sie mitleidslose Härte antreffen. Das hindert sie aber nicht, sobald sie darüber prinzipiell sprechen, in ihre theoretischen Vorurteile zurückzufallen und mit gleicher Emphase die vorher deutlich erfaßten Werte zu verleugnen. Allerdings liegt hier auch stets ein Mangel im Intuitiven vor. Es ist nicht dasselbe Verständnis für die Eigenart der Werte wie bei den völlig wertsichtigen Menschen, und es fehlt vor allem das dauernde Kennen, das ein Verhältnis zu dem Werttypus auch außerhalb der konkreten Situation ermöglicht. Aber immerhin fehlt ihnen nicht jedes intuitive Verständnis, weil ihnen das Erkennen völlig fehlt.[1]) Es ist ein theoretisches Unvermögen, das aus sehr verschiedenen Quellen stammen kann.[2]) Hier handelt es sich uns aber um einen wirklichen Ausfall des Fühlens, nicht um den Ausfall von dem, was sich auf dem Fühlen aufbaut, auch nicht primär um das Fehlen eines »Kennens«. Noch viel weniger liegt natürlich ein bloßes Nichthinsehenwollen vor, etwa ein krampfhaftes Wegschauen.

Kehren wir zu unserem Beispiel desjenigen, der für Reinheit völlig blind ist, zurück. Don Juan fühlt nicht etwa die Schönheit der Reinheit und kümmert sich nur nicht um sie, weil seine Begierden dies nicht zulassen, sondern er ist völlig stumpf und blind für dieselbe wie ein Farbenblinder für Farbenqualitäten. Es ist eine unleugbare Tatsache, daß es eine Wertblindheit gibt, die sich auf die verschiedensten einzelnen Werttypen beziehen

1) Die Diskrepanz zwischen Wertfühlen und Werterkenntnis bzw. Urteil über Werte, die analog wie auf sittlichem Gebiet auch auf ästhetischem Kunstgebiet sich findet, muß von dem Ausfall von Wertfühlen selbst jedenfalls scharf getrennt werden. Wie die Ahnungslosigkeit eines ganz Unmusikalischen angesichts der Schönheit der neunten Symphonie Beethovens von den Fehlern völlig zu trennen ist, die ein musikalischer Mensch, der dieselbe wohl fühlt, in seinen Urteilen über dieselbe infolge allgemeiner festgefahrener Kunsttheorien macht, so auch hier.

2) Es wurde an anderer Stelle versucht, dieses Unvermögen näher zu erklären und seine Motive aufzuweisen (vgl. Teil II, Kap. 2 in »Idee der sittlichen Handlung«). Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß auch hinter dieser theoretischen Leugnung bestimmte Haltungen der Person wie Hochmut usw. stehen, daß also auch bis hierhin die Abhängigkeit vom sittlichen Sein reicht.

kann oder auf die ganze *sittliche Sphäre* überhaupt. Je höher ein Wert bzw. eine Tugend ist, um so häufiger wird man Blindheit für dieselbe antreffen. So gibt es viel mehr Menschen, die für reine Liebe, Demut, Jungfräulichkeit, asketischen Opfergeist blind sind, als solche, die für Gerechtigkeit, Treue, Solidarität und Wahrhaftigkeit verständnislos sind.

Bei einer solchen Wertblindheit handelt es sich aber nicht etwa um eine *Anlage*. Wenn wir bisher die sittliche Wertblindheit mit der Farbenblindheit oder mit der einer unmusikalischen Anlage verglichen, um zu zeigen, daß es sich nur um einen Ausfall in der Sphäre der Kenntnisnahme handelt und nicht um einen Mangel an theoretischer Einsicht, oder um ein bloßes bewußtes Nichtsehenwollen, so waren diese Vergleiche mit *echten Anlagen* nur cum grano salis gültig. Man könnte diese vielleicht dahin mißverstehen, als ob das sittliche Wertverständnis ein Talent sei, das dem einen gegeben, dem andern nicht gegeben sei, wie die musikalische Anlage oder künstlerische Talente. Die Wertblindheit sei eben ein Talentmangel oder ein organischer Fehler der geistigen Person, wie Blindheit ein physiologischer Fehler ist. Es gäbe eine partielle und totale »moral insanity«, die dem *Idiotismus* auf intellektuellem Gebiete zu vergleichen sei. Dies trifft aber keineswegs zu. Die sittliche Blindheit ist vielmehr in dem sittlichen Sein, in der Einstellung und Grundhaltung der Person fundiert und darum auch in gewissem Sinn stets *verschuldet* gegenüber den oben angeführten Talenten, für deren Besitz oder Nichtbesitz niemand verantwortlich ist. Wenn wir auch die sittliche Blindheit bei einem konkreten einzelnen Fall als Entschuldigung anführen und damit die Verantwortung von dem Betreffenden abzuwälzen meinen, so bezieht sich dies eben nur direkt auf die Verantwortung für diese einzelne Tat, nicht auf die Verantwortung für den sittlichen Gesamtstatus, auf dem auch die Blindheit beruht. Setzen wir den Fall, jemand benimmt sich sehr rücksichtslos gegen einen anderen, ohne sich dessen irgendwie bewußt zu sein, in völliger Ahnungslosigkeit. Wir entschuldigen ihn damit, daß wir sagen: er hat es ja nicht absichtlich getan, er merkt ja selbst nicht, daß er rücksichtslos ist, bzw. er hat keine Ahnung davon und kein Gefühl dafür, daß ein Eingriff in die Rechte des anderen vorliegt, oder daß ein solcher überhaupt unrecht ist. Gegenüber dem, der dies weiß und es trotzdem unbekümmert tut, ist er für diesen einzelnen Fall sicher weniger verantwortlich. Aber ist er damit ganz entschuldigt? Ist diese seine Ahnungslosigkeit und Wertblindheit eine Anlage, für die er so wenig verantwortilch ist

wie ein anderer für seine Dummheit? Machen wir ihn nicht vielmehr, wenn auch nicht so für diesen einzelnen Fall, so doch für die Blindheit selbst verantwortlich? Ist es nicht in einem weiteren Sinne des Wortes seine Schuld, daß er ahnungslos ist? Und tadeln wir ihn nicht, wenn er auch so, wie er ist, vielleicht für sein Verhalten in diesem einzelnen Fall nichts kann und ohne weiteres dasselbe auch nicht umgehen konnte? Er kann eben doch dafür, daß er überhaupt so wertblind wurde, daß er sich in seiner Freiheit selbst so beschränkte. Aristoteles[1]) vergleicht diese Fälle, in denen die Verantwortlichkeit beschränkt ist, weil man sich in bezug auf den einzelnen Fall der Freiheit beraubt hat, mit den Handlungen in der Trunkenheit, für die man zwar nicht direkt verantwortlich ist, wohl aber dafür, daß man betrunken wurde.

Weist uns die Tatsache, daß wir die Wertblindheit für verschuldet halten, schon darauf hin, daß es sich hier nicht um ein »Talent«, wie die musikalische Begabung, handelt, so wird dies vollkommen klar, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß dieselbe sich verlieren kann, allmählich und auch mit einem Schlag bei der B e k e h r u n g. Hier weicht mit dem radikalen inneren Stellungswechsel, mit der absoluten Umkehr und Veränderung der Grundeinstellung auch die Blindheit mit einem Schlag. Vor dem Bekehrten stehen alle die Werte lebendig in ihrer ewigen Bedeutung da, gegen die er sich vorher in ahnungsloser oder verstockter Blindheit versündigt hat; in der Reue über sein bisheriges Leben erschließen sich ihm alle die Unwerte, die er bisher nicht gescheut hat. Wer die Geschichte der plötzlichen Bekehrungen kennt, der wird auch die Tatsache kennen, wie der Schleier, der viele oder alle sittlichen Werte und Unwerte dem Sünder verdeckte, mit einem Schlage fällt und die Welt ein neues Angesicht für ihn bekommt.[2]) Er hatte vielleicht schon viel über Werte gehört und ohne Verständnis und Überzeugung »gewußt«, jetzt gehen ihm die Werte aber wirklich auf, er versteht und fühlt sie. Ein Unmusikalischer aber, der durch eine völlige innere Umkehr auf einmal musikalisch wird, ist ein Unding. Diese Tatsache, daß bei der Bekehrung die Blindheit mit einem Male schwindet, zeigt uns eindeutig, daß die Wertsichtigkeit kein T a l e n t, die Wertblindheit kein Mangel an Begabung oder kein organischer Fehler in der Anlage ist wie Dummheit oder Mangel

1) Siehe Nikomachische Ethik III, S. 1113b, 30ff.

2) Ich verweise hier auf die klassischen Darstellungen von Bekehrungen in Dostojewskis »Die Brüder Karamasoff« bei dem »Staretz Sossima«, in Manzonis »Die Verlobten« bei dem »Ungenannten«.

an Humor. Sonst würde sie nicht mit dem freien Gesamtwechsel der sittlichen Einstellung verschwinden können.[1])

Dieses Aufhören der Wertblindheit zeigt uns aber vor allem, warum wir die Wertblindheit als besonders geeigneten Ausgangspunkt für unsere Untersuchung oben bezeichneten. Die Verschuldetheit der Wertblindheit, sowie die Art ihres Aufhörens bei der Bekehrung lassen uns nämlich den engen Zusammenhang von Wertsichtigkeit und sittlichem Sein besonders deutlich hervortreten, und zwar zunächst die Abhängigkeit der Wertsichtigkeit vom sittlichen Sein. Wir wollen daher von der Wertblindheit im folgenden ausgehen, um das Verhältnis von Werterfassen und sittlichem Sein im einzelnen kennen zu lernen.

Innerhalb der Wertblindheit lassen sich jedoch drei typisch verschiedene Fälle unterscheiden.

1. Die totale, konstitutive, sittliche Wertblindheit, d. h. der völlige Ausfall eines Verständnisses für »gut« und »böse«. Man denke an Menschen, die für die ganze sittliche Seite der Welt völlig blind sind, für die die Begriffe gut und böse fast so leer sind, wie für den Blinden die Begriffe »rot« und »grün«.

2. Die partielle, sittliche Wertblindheit, bei der wohl ein Verständnis für den Grundwert »gut« vorliegt, wenn auch nur ein primitives, sowie für einzelne Werttypen, wie Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, bei der aber das Verständnis für andere Werttypen, z. B. Demut, Reinheit, Milde, Liebe, völlig fehlt.

3. Die bloße, sittliche Subsumptionsblindheit, bei der das Verständnis für die einzelnen Werttypen zwar völlig vorhanden ist, nicht aber dafür, was alles Träger dieser Werttypen ist. Ein Subsumptionsblinder z. B. versteht wohl den Wert »Wahrhaftigkeit«, aber er sieht vielleicht nicht, daß die Notlüge auch einen Verstoß gegen denselben bedeutet, oder er sieht nicht, daß sein individuelles Verhalten in einem bestimmten Fall eine Notlüge darstellt.

Der oben gemachten Differenzierung unseres Problems entsprechend, werden wir nun diese verschiedenen Typen von Wert-

1) Man könnte hier vielleicht einwenden: Ja, die Bekehrung ist eben eine Verwandlung der ganzen Person, bei der auch die Anlagen sich verändern. Die sittliche Einstellung ist ja selbst eine bloße Anlage wie die Fähigkeit, zu malen. Dieser Einwand würde unsere These jedoch in keiner Weise treffen. Daß die Tugend selbst kein Talent ist, scheint uns eindeutig aus den Tatsachen hervorzugehen. Es genügt daher, hier zu sehen, daß das Werterfassen sich mit einer bestimmten, sittlichen Einstellung bzw. mit dem Wegfall einer unsittlichen ohne weiteres einstellt, um zu erkennen, daß es selbst auch kein Talent ist, das einem fehlt und einem andern nicht.

blindheit einzeln erforschen. Die Untersuchung der jeweiligen Bedingungen und Voraussetzungen der Wertblindheit bei jeder dieser drei verschiedenen typischen Formen, die, wie wir sehen werden, jeweils verschiedenen Tiefenschichten der Person angehören, wird das Abhängigkeitsverhältnis der einzelnen Arten des Werterfassens von den einzelnen Stufen des sittlichen Seins am deutlichsten zum Ausdruck bringen.

II. Teil.

DIE WERTBLINDHEIT IN IHREN VERSCHIEDENEN GRUNDFORMEN.

1. Die Subsumptionsblindheit.

a) Das Phänomen der Subsumptionsblindheit. Die wertverdunkelnde Wirkung des Interesses.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß der sichere Blick für Recht und Unrecht leiden kann, wenn unser persönliches Interesse beteiligt ist. Oft sehen wir, wie jemand, wenn es sich um seinen Vorteil handelt, nicht nur in seinem Verhalten es mit der Anständigkeit weniger genau nimmt, sondern auch das feine Gefühl verliert, das er, solange sein Interesse nicht im Spiel war, dafür hatte. Es handelt sich dabei nicht um eine Erblindung für einen ganzen Werttypus wie Gerechtigkeit oder Freigebigkeit, sondern für den Wert oder Unwert eines konkreten Verhaltens in einer bestimmten Situation. Daß ein bestimmtes Verhalten hic et nunc ungerecht, nicht ganz wahrhaftig, geizig ist, wird hic et nunc nicht verstanden. Es ist uns ganz geläufig, nicht auf dieselbe Klarheit, Sicherheit und Feinfühligkeit des sittlichen Blickes bei jemand dort rechnen zu können, wo er persönlich stark in seinem Interesse engagiert ist. Wir nehmen an, daß das Interesse nicht nur sein Verhalten anders bestimmt, sondern daß er für die »Wertsituation« in diesem Fall dadurch schon mehr oder weniger blind wird. Ist diese Annahme zutreffend? Vermag ein bestimmtes Begehren wirklich nicht nur ein dem sittlichen Wert widersprechendes Verhalten zu zeitigen, was selbstverständlich ist, sondern auch den in Frage stehenden Wert bzw. Unwert für diesen konkreten Fall zu verdunkeln?

Daß Subsumptionsblindheit als solche vorkommt, kann keinem Zweifel unterliegen. Wir treffen häufig Fälle, in denen das Wertverständnis in einem Punkt vorübergehend wirklich verschwunden

ist. Der Betreffende will nicht etwa nur den Wert nicht sehen, um dem Konflikt aus dem Wege zu gehen. Das wäre ein ganz anderer Fall. Dann wird der Wert gesehen und nur geflohen, man versteckt sich nur vor ihm, man will ihn krampfhaft, von schlechtem Gewissen gepeinigt, verleugnen. Noch weniger handelt es sich um ein bloßes Nichtzugestehen anderen gegenüber aus Stolz oder Scham, wobei man den Unwert seines Verhaltens deutlich fühlt. Vielmehr gibt es eine echte Subsumptionsblindheit, ein wirkliches Nichtmehrverstehen, mit dem allerdings ein unbewußtes Nichtsehenwollen verbunden sein kann, ja sogar verbunden sein muß. Aber ist es wirklich nur das vorhandene Interesse, das diese Blindheit bedingt? Wir sehen, solange es nicht bestand oder an den Stellen, an denen es nicht besteht, ist das Wertverständnis für dasselbe oder ein analoges Verhalten vollkommen intakt. Es liegt also nahe, das bloße Vorhandensein eines solchen Interesses für die Subsumptionsblindheit ohne weiteres verantwortlich zu machen.

Gehen wir zur näheren Untersuchung dieser Frage von einem konkreten Beispiel aus, das die Eigenart der Subsumptionsblindheit deutlich hervortreten läßt. Jemand, der in glücklicher Ehe gelebt hat, lernt eine andere Frau kennen, für die ihn eine periphere, aber heftige Leidenschaft erfaßt. Er, der vorher ein feines Gefühl dafür hatte, welche Grenzen der Freundschaft mit einer andern Frau durch die Ehe gesetzt sind, ist nun plötzlich blind dafür geworden. Es erscheint ihm harmlos und erlaubt, in seinen Gedanken sich in erster Linie mit ihr zu beschäftigen, seine Neigung ihr gegenüber ruhig kundzugeben, einen Ton im Verkehr anzuschlagen, der langsam zu größeren Vertraulichkeiten fortschreitet. Früher hätte er an andern ein solches Verhalten mißbilligt, er hätte zum mindesten deutlich gesehen, daß es nicht recht ist. Jetzt ist er völlig stumpf dafür. Er sieht es nicht etwa und flieht nur bewußt vor seiner Einsicht, um dem Trieb nachgeben zu können, sondern er ist wirklich blind dafür geworden. Alle Vorstellungen und Versuche unsererseits, ihn auf den Unwert hinzuweisen, indem wir an seinen eigenen früheren Standpunkt erinnern, stoßen auf taube Ohren. Er antwortet etwa: Ja, das ist jetzt ein ganz anderer Fall; oder: Jetzt merke ich, wie übertrieben meine frühere Auffassung war, ich sah es nur von außen, und ähnliches. Nicht das Verständnis für den Wert »eheliche Treue« überhaupt ist verschwunden, wohl aber, daß ein solches Verhalten wie das seine einen Verstoß gegen dieselbe bedeutet oder zum mindesten, daß dieser individuelle Fall unter diese Rubrik fällt. Denn die Subsumptionsblindheit kann in zwei typischen Formen auf-

treten. Sie kann sich entweder nur auf die Subsumption dieses individuellen Falles erstrecken oder aber auf die Subsumption eines generellen Typus eines Verhaltens unter einen sittlichen Wert wie bei dem, der nicht sieht, daß die Notlüge auch echte Lüge ist. Auf diesen Unterschied kommt es aber hier zunächst nicht an.[1]) Bevor die Leidenschaft auftrat, verstand er den Unwert und vollzog die Subsumption richtig, jetzt ist er stumpf dafür. Wenn die Leidenschaft verflogen, versteht er es plötzlich wieder und sagt vielleicht: Ja, jetzt sehe ich, wie unrecht mein Verhalten war, usw. Was ist hier also die Ursache der Blindheit? Ist es die konkrete Leidenschaft, die sie notwendig bedingt? Dies soll uns im folgenden beschäftigen.

b) Die wertverdunkelnden Faktoren. Objektive und subjektive Fundamente der Blindheit.

Wir müssen bei dieser Blindheit verschiedene Momente trennen. Erstens den verschleiernden Sirenengesang, der besonders drastisch von allen sinnlichen Versuchungen ausgeht, und der teils zur Hypostasierung von Werten, wo keine sind, führt, teils zur Verdeckung von vorhandenen Unwerten. Alles sinnlich Angenehme im weiteren Sinn, zu dem ich also auch Schlaf, Essen, Trinken, rechne, aber auch alles, was dem Behagen und der »wohligen« Lebensstimmung schmeichelt, tritt als Wolf im Schafspelz auf. Es gibt sich nicht als das, was es ist, als das nur »Angenehme«, so wie ich es erfasse, wenn ich es par distance und nicht als persönlich versuchend erlebe, sondern es hat einen das Gewissen einlullenden, alle mit ihm verbundenen Unwerte verschleiernden Charakter. Es umgibt alles mit ihm zusammenhängende mit einer Atmosphäre einer hellen Harmlosigkeit, ja, es gibt sich sogar als wie mit Werten verbunden aus. Wir wollen von dieser positiven Täuschung hier jedoch absehen und nur die einlullende Art des sinnlich Angenehmen berücksichtigen, wenn es als persönliche Versuchung für einen selbst auftritt.

Der Ausdruck »Sirenengesang« trifft diesen Charakter am besten. Dies gilt in erster Linie von der aktuell einwirkenden Versuchung, haftet aber auch den nicht auf die rein aktuelle Sphäre beschränkten Verlockungen an. So gießt auch in unserem Fall die Verliebtheit über das, dessen Unwert man klar vorhersah, einen liebenswürdigen Schimmer aus, der es als harmlos und erlaubt erscheinen läßt.

1) Wir werden gleich nach Betrachtung der Subsumptionsblindheit im allgemeinen und ihrer Ursachen auf die für diesen Unterschied innerhalb der Subsumptionsblindheit entscheidenden Momente eingehen.

Dieser Sirenengesang der Triebe, der von dem bloßen Übertönen des Gewissens durch Triebe noch getrennt werden muß, täuscht jeden, der nicht darauf vorbereitet ist. Man erkennt die vorherige Situation nicht wieder; was man vorher als negativ erfaßte, stellt sich jetzt anders dar. Man denke an das häufig in Märchen, besonders in denen von Tausendundeine Nacht wiederkehrende Motiv der Vorbereitung auf eine kommende Situation und ihre Gefahren, die dann aber im gegebenen Moment der »Sirenengesang« vollkommen unkenntlich macht, so daß man die vorigen Entschlüsse verwirft bzw. vergißt. Odysseus ließ sich ja auch vorher festbinden und hätte sich selbst im Moment losgebunden, wenn er es gekonnt hätte. Diese Benebelung oder Blendung durch Triebe oder sinnliche Leidenschaften liegt also unserem Fall von Wertblindheit auch zugrunde, er bildet gleichsam den objektiven Teil.

Er setzt aber auch eine besondere Haltung voraus, damit die Person dieser Täuschung verfällt. Es ist eine besondere Form von Gewissenssubjektivismus erforderlich, die sich auf die Unfehlbarkeit des jeweiligen eigenen Eindruckes verläßt und gewissermaßen nicht glauben oder nicht zugestehen will, daß man dieser Täuschung notwendig verfällt, wenn man sich auf den Eindruck verläßt. Es sind alle die, die es verschmähen, sich wie Odysseus vorher festbinden zu lassen.[1]) Wir können auf diesen Punkt hier nicht näher eingehen, es genügt, zu konstatieren, daß nur diejenigen dieser Täuschung verfallen, bei denen eine bestimmte Grundhaltung vorliegt. Diese Haltung kann entweder ahnungslose Unschuld sein – dies kommt zunächst weniger für uns in Betracht – oder aber dieses falsche im natürlichen Hochmut gegründete Selbstvertrauen. Die benebelnde Verschleierung selbst haftet der Versuchung stets an, auch bei dem, der sich durch sie nicht bestimmen läßt, sie ist in keiner bestimmten Haltung der Person, sondern in der Eigenart der Triebe und der Empfänglichkeit der menschlichen Person dafür – in ihrer fleischlichen Gebrechlichkeit überhaupt – fundiert. Daß man aber ihr gegenüber nicht an dem früher erfaßten Wert festhält, daß man ihr glaubt, setzt bestimmte Haltungen der Person voraus.

---

1) Diesen »Schafspelz« haben die Triebe nur, wenn sie nicht mit einer zu deutlichen und derben Forderung an die Person herantreten. Die Versuchung kann sonst einen schwülen, beängstigenden Charakter tragen (man denke an die Versuchungen im »Parsifal« oder »Tannhäuser«), der ihre wahre Natur verrät und so die Täuschung aufhebt. Die teuflische Verführungskunst besteht denn auch darin, Schritt für Schritt vorzugehen, so daß die Einlullung des Gewissens ungestört vor sich gehen kann.

Viel wichtiger aber ist das andere Moment in unserem Fall von Blindheit.[1]) Es ist die Verständnislosigkeit für den Unwert eines Verhaltens, die von dieser mehr objektiven Täuschung ganz zu trennen ist. Wir stoßen bei dem Versuch, den so Erblindeten zu wecken, auf einen ahnungslos und stumpf gewordenen Blick, bei dem Hinweis darauf, daß er früher es doch eingesehen und verstanden habe, auf die Antwort, dies sei ein anderer Fall, hier träfe das nicht zu usw. Wir sehen, bevor diese Leidenschaft den Betreffenden ergriff, war seine Wertsichtigkeit ungetrübt. Plötzlich ist er auf diesem einen Punkt blind. Also ist diese konkrete Leidenschaft selbst die Ursache der Blindheit, sie verdeckt und verdunkelt den Unwert, der mit ihr verknüpft ist.

Gibt es nicht aber auch Fälle, in denen dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Erblindung vorliegt? Ist mit dem Auftreten der Leidenschaft ohne weiteres die Blindheit gegeben? Das stimmt wohl für die Täuschung des Sirenengesanges wenigstens nach ihrer objektiven Seite, nicht aber für die eigentliche Subsumptionsblindheit. Diese setzt auch noch eine besondere Haltung der Person und eine besondere Stellungnahme zu der Leidenschaft voraus. Es gibt ja viele unter einander sehr verschiedenartige Fälle, in denen wir dieselbe Leidenschaft, aber keinerlei Wertblindheit vorfinden.

Es kann jemand von einer großen Leidenschaft erfüllt sein, ohne deshalb den Blick für den Unwert des Verhaltens zu verlieren, zu dem ihn die Leidenschaft verlockt. Er kämpft gegen sie an und wird vielleicht doppelt empfindlich gegen die kleinste Verletzung in dieser Richtung sein. Wie ist das möglich, wenn die Leidenschaft als solche schon eine bestimmte Blindheit fundiert? Freilich hat die Leidenschaft hier keine Herrschaft über die Person, wie in dem anderen Fall, die Person gibt sich ihr nicht hin, sie beherrscht die Leidenschaft noch. Es genügt also nicht das bloße Vorhandensein der Leidenschaft, sondern es bedarf auch einer Herrschaft derselben über die Person. Genügt dies aber schon? Treffen wir nicht auch Fälle, wo Menschen einer Leidenschaft erliegen, und mehr und mehr von ihr beherrscht werden, trotzdem sie den Unwert dessen klar sehen, zu dem sie getrieben werden? Die bloße tatsächliche Herrschaft ist es also auch nicht, die zu einer Subsumptionsblindheit führt. Es kommt allerdings darauf an, was man unter Herrschaft

1) Es gibt Fälle von Subsumptionsblindheit, in der dieser Sirenengesang völlig fehlt. Etwa wenn jemand sich durch völlige Wahrhaftigkeit sehr blamieren würde, lügt, dieses sein Verhalten aber nicht als Unrecht betrachtet; er wird sagen: Es ist keine echte Lüge, es ist nichts Unrechtes dabei usw.

versteht. Meint man damit nicht, daß die Person in ihren Handlungen der Leidenschaft nicht widerstehen kann, sondern daß sie in ihrem Wollen selbst und Fühlen durch sie bestimmt ist, daß die Person sich ihr wirklich hingegeben hat, so dürfen wir vor der Hand nur die erste periphere Art von Herrschaft über die Handlungssphäre als unwesentlich für die Wertblindheit ausschalten. In unserem Fall von Blindheit liegt aber eine Hingabe an die Leidenschaft vor, die keinerlei Kampf mit derselben aufkommen läßt, die gewissermaßen tiefer als die Kampfstätte selbst liegt. Es ist nicht nur ein tatsächliches Erliegen, sondern ein Fehlen jeglichen Widerstandes im Willen, eine Herrschaft im tieferen Sinn. Ist es also dies, was die Blindheit bedingt? Hier erhebt sich zunächst die Frage, wie es zu dieser Hingabe bei jemand kommen kann, der vorher den Unwert des Verhaltens, zu dem ihn die Leidenschaft führt, klar sah. Wir wollen diese jedoch noch einen Augenblick zurückstellen und uns zunächst fragen, ob wirklich die Leidenschaft überall, wo eine solche Hingabe an sie vorliegt, zur Blindheit führt.

Es gibt doch auch Fälle, in denen jemand in zynischer Gewissenlosigkeit der Leidenschaft nachgibt, und ruhig all das tut, von dem er sehr wohl weiß, daß es Unrecht ist. Es sieht etwa jemand deutlich, daß dieses Verhalten Träger eines bestimmten Unwertes ist, allerdings ohne den Unwert selbst wirklich zu fühlen. Durchaus aber liegt keine Subsumptionsblindheit vor, da der Zusammenhang des konkreten Falles mit einem bestimmten sittlichen Unwert klar erkannt wird. Also gerade was unseren Fall auszeichnet, fehlt hier, obgleich eine Hingabe im tieferen Sinn an die konkrete Leidenschaft vorliegt. Es kann also auch nicht in dieser Hingabe an die Leidenschaft das für die Wertblindheit allein entscheidende Moment liegen.

Wir sahen schon vorhin, daß in den Fällen von Subsumptionsblindheit stets auch ein unbewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Betrachten wir dieses »Nichtsehenwollen« genauer, so sehen wir, daß es eigentlich eine Tendenz ist, dem Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung aus dem Weg zu gehen. Diese konkrete Tendenz hat aber ihrerseits zwei Voraussetzungen in der Person. Einmal muß eine sittliche Grundeinstellung vorliegen, die mindestens eine Scheu vor dem Unsittlichen einschließt, sonst wird der Konflikt mit dem sittlichen Gebot nicht gemieden werden. Wir hätten den oben erwähnten Fall frivoler Unbekümmertheit um das Sittliche, für den es keinen erlebten Konflikt von sittlichem Gebot und Neigung geben kann, da man sich nichts daraus macht, das Sittliche zu verletzen. Es muß also einerseits wenigstens eine Scheu, ein Respekt vor dem

Sittlichen vorliegen – der Betreffende darf nicht überhaupt wertblind sein –, damit eine solche alle Konflikte wegschieben- und vermeidenwollende Tendenz zustande kommen kann.[1])

Weiterhin muß aber auch ein Hängen am Angenehmen vorliegen, das für dasselbe eine stete innere Bereitschaft der Person bedingt. Es fehlt die innere Entschiedenheit, auf das Angenehme überall da, wo es mit sittlichen Unwerten verbunden ist, zu verzichten. An Stelle dieser Verzichtbereitschaft, auf der sich auch naturgemäß eine Kampfbereitschaft aufbaut, befindet sich vielmehr eine geöffnete Erwartung für alles Angenehme, die alles Angenehme ohne weiteres willkommen heißt. Es ist die Haltung, die man so oft trifft; diese Typen wollen das Gute mit dem Angenehmen verbinden, sie wollen beides vereinigen, und auf keines von beiden verzichten, sie wollen zwei Herren dienen, Gott und dem Mammon. In dieser gemischten Grundhaltung finden wir also die notwendige Vorbedingung für die wertverdunkelnde Funktion der Leidenschaft. Nur auf diesem Boden vermag eine konkrete Leidenschaft, ein konkretes Interesse, Blindheit für eine konkrete Situation und deren sittliche Bedeutung herbeizuführen.

Dies sehen wir am besten, wenn wir uns vergegenwärtigen, daß diese Blindheit auf zwei verschiedene Weisen wieder verschwinden kann. Entweder die Leidenschaft verfliegt, und es kehrt damit die ursprüngliche Unbefangenheit des Blicks zurück, oder aber die Grundhaltung verändert sich, die Person bekehrt sich so weit, daß sie die Verzichtbereitschaft für diesen Fall erlangt und auf die betreffende Freundschaft – um auf unser ursprüngliches Beispiel zurückzugreifen – verzichtet. Dann wird der Blick auf einmal wieder frei, die Person ist wie erlöst aus dem Bann, der sie blind machte. Die Leidenschaft kann als solche in gleicher Stärke weiter bestehen, aber sie hat keine Gewalt mehr über die Person im tieferen Sinn, und damit ist auch die Wertsichtigkeit zurückgekehrt. Diese letztere Form der Überwindung der Blindheit ist eine tiefere als beim bloßen Verfliegen der Leidenschaft, und die neu erworbene Wertsichtigkeit ist eine größere als die, die sie vor dem ganzen Erlebnis besaß.[2]) Wir sehen

1) Es kann dies allerdings auch auf ein bloßes Annehmen der sozialen Meinung zusammenschrumpfen. Man versteht die Werte nicht, räumt ihnen aber als im sozialen Bild wirksame Faktoren eine bestimmte Bedeutung ein.

2) Noch tiefer ist die Wertsichtigkeit natürlich da, wo nicht nur die Verzichtbereitschaft für diesen konkreten Fall, sondern generell die geöffnete Einstellung auf das Angenehme entthront wird.

also, diese innere Haltung der Geöffnetheit für das Angenehme ist die Voraussetzung für diese Herrschaft der konkreten Leidenschaft im tieferen Sinn. Diese tiefere Herrschaft aber fundiert die »Subsumptionsblindheit«. Ohne diese Haltung könnte es zu einer solchen Herrschaft einer Leidenschaft nicht kommen, es würde zu einem offenen Kampfe zwischen Leidenschaft und sittlichem Willen kommen, der auch, wenn er mit dem Siege der Leidenschaft endet, nur zu einer bewußten periphereren Herrschaft führt, die keine Blindheit mit sich zieht.

c) Notwendige Unbewußtheit der wertverdunkelnden Faktoren.

Ein wichtiger Faktor für die wertverdunkelnde Wirkung dieser Leidenschaft ist, daß diese Hingabe an sie unbewußt erfolgt. Ebenso ist die wegschiebende, konfliktvermeidende Tendenz unbewußt. Es ist ein eigenes Problem, was hier unbewußt heißen soll, wo es sich doch um intentional bezogene aktmäßige Entitäten handelt. Wir werden auf diese Frage gleich näher eingehen müssen, die uns auch auf wichtige Strukturprobleme der Person führt. Ein Blick auf unser Beispiel zeigt uns aber schon, inwiefern hier die Unbewußtheit eine Rolle spielt.

Denken wir an den Fall, bei dem sich ein solches Wegschieben und Konfliktvermeiden bewußt abspielt, wo ein bewußtes Nichtsehenwollen vorliegt. Dann kann von einer echten Subsumptionsblindheit keine Rede sein. Der Unwert wird bereits gesehen, man schaut krampfhaft weg. Bei der Subsumptionsblindheit dagegen wird der Unwert tatsächlich nicht mehr gesehen, und wenn er sogar mit Aufmerksamkeit gesucht wird. Zwischen dem, der in ohnmächtigem Beginnen sich die Augen zuhält und sein Gewissen betäuben will, und dem Subsumptionsblinden, der wirklich nichts davon merkt und versteht, ist ein deutlicher Unterschied.

Mit dieser Unbewußtheit ist ein Zweites wesenhaft verknüpft, daß der wertverdunkelnde Faktor hinter der aktuellen peripheren Sphäre liegt. Die wertverdunkelnde Haltung muß in einer »tieferen« Schicht der Person gelagert sein, als das einzelne aktuelle Werterfassen, bzw. Nichterfassen. Eine begehrliche aktuelle Haltung — die mich momentan aktuell gefangen hält —, macht mich wohl stumpf und gleichgültig gegen Werte und daher unfähig, Werte zu fühlen, nicht aber sie zu sehen und zu verstehen[1]), oder aber sie täuscht mich völlig, aber nur momentan. Sie vermag also auch keine echte

1) Vgl. dazu Teil I, 2 c.

Subsumptionsblindheit zu konstituieren. Hierzu bedarf es vielmehr immer einer begehrlichen Haltung, die tiefer liegt als die aktuelle Sphäre, in der das Wertsehen stattfinden könnte. Die Herrschaft der Leidenschaft muß stets tiefer, organischer sein als eine bloß in der aktuellen Sphäre befindliche. Daher kann sogar in der peripehereren aktuellen Sphäre ein ehrliches Wertsuchen vorliegen, das doch die Blindheit nicht aufzuheben vermag, weil in der tieferen Sphäre alle Hemmnisse der Wertsichtigkeit bestehen bleiben. Oft gehen Subsumptionsblinde auf längeres Zureden mit Aufmerksamkeit und relativ gutem Willen, die Situation auf ihre sittliche Natur hin zu prüfen, darauf ein, ohne jedoch den sittlich negativen Charakter ihres Verhaltens zu entdecken. Der periphere aktuelle Wille, das objektiv Richtige in der betreffenden Situation zu erkennen, vermag an der Subsumptionsblindheit nichts zu ändern, denn er ändert auch an dem tiefer liegenden Nichtsehenwollen, an der tiefer liegenden Hingabe an die konkrete Leidenschaft nichts, und solange diese bestehen bleibt, bleibt auch die Blindheit bestehen. Die Person verbleibt in diesem Punkt in der begehrlichen Haltung, wenn sie auch in der Peripherie entgegengesetzte Akte vollzieht. Erst bei einer tieferen Umkehr, der wirklichen Absage an diese Leidenschaft bzw. der Absage an die Einstellung auf das Angenehme oder zum mindesten den Verzicht in diesem konkreten Fall, erschließt sich der Wert wieder. Dies alles wird gleich klarer werden, wenn wir die hier in Frage kommende Unbewußtheit und die Vielschichtigkeit der Haltung in der Person behandelt haben, vor allem aber am Schluß, wenn wir in die Struktur des Sittlichen tiefer eingedrungen sein werden.

d) Genauere Angabe dieser »Unbewußtheit«. Die aktuellen, überaktuellen und »unbewußten« Stellungnahmen.

Für die Psychologie, die in der Person nur eine Dimension kennt, ist eine solche »unbewußte« Existenz allerdings in doppelter Hinsicht unverständlich. Kennt sie doch nur das »psychische« Sein, das mit dem aktuellen »Bewußtsein« identisch ist. Nach ihr ist auch die Seinsweise von »bewußten« Akten, Einstellungen und Haltungen unverständlich, die über das aktuelle Bewußtsein hinausgeht. Sie geht eben von den Erlebnissen aus, die ihre Existenz von »Gnaden« der aktuellen Bewußtheit fristen. Alle »Gefühle« im engeren Sinne des Wortes, ein Peinlichberührtsein etwa oder ein Lustgefühl, eine echte Empfindung, aber auch gewisse Stellungnahmen wie ein momentaner Ärger oder Zorn, der mir die Adern schwellen macht,

ja alle Affekte im prägnanten Sinne gehören dahin. Ihr Sein und ihr aktuelles Bewußtsein sind identisch. Sie sind nicht mehr, wenn sie vorüber sind, d. h. wenn sie nicht mehr »aktuell« erlebt werden.[1]) Diese Seinsweise ist die einzige für »Psychisches«, die eine solche Psychologie, etwa die Assoziationspsychologie, kennt.

Wir finden aber gerade bei unvoreingenommener Betrachtung, daß innerhalb der aktuell bewußten Sphäre neben diesen Erlebnissen es Haltungen und Akte gibt, die in ihrem Sein wesenhaft von diesem aktuellen Bewußtsein unabhängig sind, die nur aktualisiert werden können, aber ihr Dasein nicht von »Gnaden« der Aktualität »fristen«. So, wenn mich die Liebe zu einem Menschen aktuell erfüllt, liegt es im Wesen derselben, in ihrem vollen realen Sein, nicht mit diesem aktuell bewußten »Erlebtwerden« zusammenzufallen. Dieses aktuelle Bewußtsein ihrer ist nicht konstitutiv für ihre Existenz. So ist sie auch in eigenartiger Weise »bewußt da«, wenn ich von anderem aktuell erfüllt bin, sei es von einem ihr im Sein gleichartig tiefgelegenen, z. B. einem tiefen Schmerz, sei es von einer peripheren Stimmung, deren Sein in der Aktualität aufgeht. Die Liebe lebt dann weiter in mir, das Aktuelle färbend und bestimmend. Von einem »Vorübersein«, von einem »Aufhören« derselben dann zu reden, wäre ein Unsinn. Brauchen wir doch nur den echten Fall des wirklichen Aufhörens und Erlöschens einer Liebe daneben zu stellen, um zu sehen, wie berechtigt es ist, hier von einem vollen Sein der Liebe zu sprechen. Aktuell bewußt kann uns immer nur ein eng begrenzter Teil dessen sein, was in uns lebt. Nur für das aktuelle Bewußtsein gilt die Begrenzung und »Enge«, wenngleich auch diese gern zu beschränkt angenommen wird.

Das aktuelle Bewußtsein ist an einen Wechsel gebunden, es ist ein ständiger Fluß, in dem ein »Jetzt« dem andern folgt. Zugleich hat es die Tendenz, stets an die Peripherie zurückzukehren, wenn ein tieferer Akt es erfüllt. Wird ein Akt, der in seinem Sein von der Aktualität unabhängig ist, aktuell, so daß er mich in diesem eigenen Sinne erfüllt, so besteht die Tendenz für das aktuelle Bewußtsein, wieder in die periphere Sphäre zurückzukehren, d. h. mit Inhalten erfüllt zu werden, deren Sein mit dem aktuellen Erlebtwerden zusammenfällt.[2]) Diese Tendenz zur Peripherie kann

1) Wie wir in Teil III sehen werden, reicht diese Gegenüberstellung noch nicht aus, jedoch genügt sie hier zur vorläufigen Klärung.

2) Wie wir in Teil III sehen werden, ist diese Peripherie, die den aktuellen Erlebnisstrom stets wieder anzieht, auch qualitativ durch ihre Vergänglichkeit charakterisiert.

leicht zu der falschen Auffassung verleiten, als ob das Aktualisiertsein selbst notwendig ein Leben in Peripherem bedeute, als ob also Aktualität und periphere Sphäre wesensmäßig verbunden wären. Dies ist aber durchaus nicht der Fall. Haben alle Akte und Haltungen, die in ihrem Sein vom »Aktualisiert sein« unabhängig sind, einen eigenen Tiefenvorzug, nicht einen qualitativen, vor den Erlebnissen, die ihr Dasein vom »Aktualisiert-sein« fristen, so bedeutet es für die »tiefen« Haltungen, wenn sie aktuell werden, keine Veräußerlichung, sondern einen Realitätsvorzug. Behalten doch die Erlebnisse ihre ihnen eigentümliche Tiefe, auch wenn sie aktuell sind. Aktuelles Bewußtsein ist eben keine Sphäre in der Person, die Erlebnisse, die nur in ihrer Aktualität existieren, bilden hingegen gleichsam eine Sphäre, und nur die Tendenz des aktuellen Bewußtseins, bei der geistigen Person vom Typus »Mensch« in dieser Sphäre zu verweilen, führt leicht zu dem Mißverständnis, in der Aktualität als solcher etwas Peripheres zu erblicken.

Von dieser aktuellen Bewußtheit ist die Rolle[1]), die ein Erlebnis in mir spielt, ganz zu trennen. Wenn wir sagen: diesen Menschen erfüllt seine Liebe zu einem anderen ganz, so meinen wir damit nicht eine ständige aktuelle Bewußtheit, sondern die bestimmende Rolle, die die Liebe in ihm spielt, wie sie alles in der aktuellen Sphäre Vorkommende färbt und bestimmt, und wie sie anderes verdrängt und ausschaltet. Je mehr ein Akt in diesem Sinn lebendig ist, um so mehr besitzt er allerdings die Tendenz, sich zu aktualisieren, dies aber zeigt, daß er auch lebendig wirksam ist, wenn er nicht aktualisiert ist.

So sehen wir, daß es für das Reich der Akte, Haltungen und Einstellungen einer Person unmöglich ist, nur eine echte Daseinsform, die aktuell bewußte, gelten zu lassen, alles übrige aber in Dispositionen und Möglichkeiten umzudeuten, wie etwa die Fähigkeit, zu gehen oder zu schlafen. Alle tieferen Haltungen sind vielmehr als echt intentionale Elemente in der Person da, auch wenn sie nicht aktuell bewußt sind. Wollte man »bewußt« als aktuell bewußt fassen, so müßte man ihre Seinsweise »unbewußt« nennen. Das will uns jedoch ganz unzweckmäßig erscheinen, da sie eine eigene Bewußtheit besitzen, sie können weitergeführt werden, ohne aktuell bewußt zu werden, während mich etwas anderes aktuell erfüllt. Ich bin mir ihrer in bestimmter Weise doch bewußt.

Im Gegensatz zu dieser nicht aktuell bewußten Seinsweise von Akten und Haltungen gibt es echt intentionale Elemente in der

1) Vgl. eben daselbst in Teil III.

Person, die wir mit mehr Recht als »unbewußt« bezeichnen können; wir wiesen schon oben auf sie hin. Es sind Erlebnisse, die die Person nicht als das rekognosziert hat, was sie sind. Wir sehen z. B., daß jemand einen anderen liebt, ohne daß er es selbst weiß. Dies »Nichtwissen« bedeutet nicht nur, daß er nicht imstande ist, es urteilsmäßig zu fassen oder es nicht reflektierend erkannt hat, sondern daß es ihm nie als solches »zum Bewußtsein gekommen« ist. Er weiß nichts von dieser Liebe. Plötzlich wird er ihrer durch besondere Umstände inne, er rekognosziert sie als Liebe und erfaßt zugleich, daß sie schon vorher in ihm lebendig war. Dadurch erhält der Akt eine prinzipiell andere Seinsweise. War er im Moment des Innewerdens auch aktuell bewußt, so lebt er nun, wenn er nicht mehr aktuell bewußt ist, doch als bewußter Akt in mir fort, er hat, einmal rekognosziert, eine von der »unbewußten« völlig verschiedene Seinsweise.

Dieser Gegensatz von »bewußt« und »unbewußt« deckt sich, wie man sieht, in keiner Weise mit dem von aktuell bewußt und nicht aktuell bewußt, noch hat er etwas mit dem von bloß aktueller Existenz oder überaktueller Existenz zu tun. Er stellt quasi einen anderen Durchschnitt durch die Person dar. Ein unbewußter Akt könnte sogar in gewissem Sinn aktualisiert werden, ohne rekognosziert zu werden und seine eigene Seinsweise aufzugeben.

Es gibt also nicht nur echt intentionale Elemente, die eine überaktuelle Existenz besitzen, und auch, wenn sie nicht aktualisiert sind, ein volles Dasein in der Person quasi hinter dem aktuellen Bewußtsein haben, sondern auch Akte und Haltungen, die, ohne ihren Stellungnahmecharakter einzubüßen, ein »unbewußtes« Dasein auch hinter dem aktuellen Bewußtsein führen, eine für die eindimensionale Auffassung der Psyche unverständliche Tatsache.

Die Art der Wirksamkeit solch unbewußter Erlebnisse ist nun eine ganz besondere, die »bewußte« Haltungen nie entfalten können. So beruhen alle Selbsttäuschungen, im Gegensatz zu bloßen Irrtümern über sich selbst, auf der Wirkung einer »unbewußten« Haltung des Wegschiebens oder Nichtsehenwollens. Wird man sich derselben inne, rekognosziert man sie und geht ihrem lichtscheuen Treiben nach, so ist ihre Wirkung aufgehoben, sie ist gewissermaßen entlarvt.

Kehren wir zu dem Fall von Subsumptionsblindheit zurück. Die wegschiebende, konfliktvermeidende Grundhaltung, der aus ihr fließende konkrete Akt des »Nichtsehenwollens«, sowie der Motivationszusammenhang mit der konkreten Leidenschaft sind nicht nur

nicht aktuell bewußt, sondern unbewußt im eben bestimmten Sinn.[1]) Die konkrete Leidenschaft hingegen ist bewußt, wenn auch durchaus nicht stets aktuell bewußt. Ihre wertverdunkelnde Wirkung übt sie auch aus, wenn sie nicht aktuell bewußt ist.

e) Zusammenfassendes über die Subsumptionsblindheit.

Wir sehen also jetzt, worin die Subsumptionsblindheit fundiert ist. Erstens setzt sie eine relativ sittliche Grundeinstellung voraus und eine Erwartungshaltung auf das Angenehme, zweitens die generelle Haltung des Konfliktvermeidens, endlich eine konkrete Leidenschaft oder ein konkretes Interesse, das zu einer tief gelagerten Herrschaft über die Person auf Grund der oben genannten Voraussetzungen führt. Sowohl diese Herrschaft muß aber eine unbewußte sein wie die konfliktvermeidende generelle Haltung, sowie endlich die sittlich unvollständige Haltung. Nur wenn diese verschiedenen Elemente das eben geschilderte unbewußte Dasein führen, fundieren sie eine konkrete Subsumptionsblindheit. Ist die Person sich ihrer so inne geworden, daß sie sich bewußt »vor ihr« vollziehen, so findet eine Wertverdunkelung nicht statt, sondern ein offener Konflikt.

Jetzt ist aber auch das schon selbstverständlicher, was wir mit dem »tiefer gelegenen« meinen, wenn es auch am Schluß der

1) Es muß dabei immer die jeweilig konkrete Wegschiebenstendenz unbewußt sich vollziehen, nicht aber braucht die Gesamthaltung als solche der Person »unbewußt« zu sein. Sie kann wissen, daß sie wohl eine solche Tendenz im allgemeinen besitzt, ohne sich dieser konkreten Haltung hic et nunc bewußt zu sein. Dann kann es trotzdem zur Wertverdunkelung kommen. Nur wenn die konkrete Haltung selbst sich bewußt abspielt, ist eine solche Verdunkelung unmöglich. Auch löst das bloße transzendente Wissen, daß so etwas vorliegt, nicht die Wirkung des Unbewußten, sondern nur das »Rekognoszieren« von innen her. Wenn ich von meiner Liebe zu jemand nur weiß von außen her, so wie ich etwa weiß, daß morgen wieder die Sonne aufgehen wird, oder daß Berlin die Hauptstadt Preußens ist, so bin ich ihrer deshalb noch nicht »inne« geworden, sie führt dann noch ruhig ihr unbewußtes Dasein in mir fort. Dieses Wissen ermöglicht mir nur, ihrer inne zu werden, wenn auch nicht immer ohne weiteres, und so diese eigenartige Seinsweise und Wirkungsart des unbewußten Erlebnisses indirekt aufzulösen Jeder momentan lebendige Akt, der mir nicht aktuell bewußt ist, muß als innegewordener und irgendwie von innen her gegenwärtiger in mir sein, damit ich ihn als nicht »unbewußt« im obigen Sinne bezeichnen kann. Das bloße einmal früher Innegewordensein, auf das sich ein bloßes Wissen von außen her anschließt, ändert an der jetzigen Unbewußtheit noch nichts. Gewöhnlich wird sich das konkrete Wissen allerdings immer auf ein solches Innehaben aufbauen, und daher der hier fingierte Fall auf generelle Haltungen beschränkt bleiben.

ganzen Untersuchung erst völlig geklärt sein wird. Die Haltung, die zu einer konkreten Subsumptionsblindheit führt bzw. sie fundiert, muß sich in einer tieferen Schicht der Person abspielen als der Akt des konkreten Werterfassens zu erfolgen hätte. Ein dem konkreten Werterfassen hinsichtlich der Tiefe koordinierter Akt könnte diese Wirkung nicht ausüben. Bei einem bewußten Kampf zwischen Neigung und Wertantwort liegt alles in einer Tiefenschicht. Hier aber muß die Herrschaft des wertverdunkelnden Elementes hinter der aktuellen Sphäre und in einer tieferen Schicht erfolgen als das Werterfassen bzw. das Nichterfassen des Wertes. Denn die Wertverdunkelung muß jeweils schon die Fähigkeit, den konkreten Wert zu erfassen, unterbinden, damit ein aktuelles Werterfassen unmöglich wird — die Störung muß gleichsam an der Wurzel stattfinden —, die wertverdunkelnde Leidenschaft muß daher in der Schicht sich abspielen, in der die Fähigkeit zum konkreten Werterfassen sich befindet — also wie die Fähigkeit stets tiefer, als das konkrete Werterfassen zu sein hätte, liegen.

Nicht einer der genannten Faktoren fundiert die Subsumstionsblindheit, sondern die Grundhaltung und die konkrete Leidenschaft zusammen.

Die Grundhaltung und die generelle Tendenz reichen an sich noch nicht aus, um die Blindheit notwendig nach sich zu ziehen; verstand doch der später sittlich Erblindete vor Ausbruch der Leidenschaft trotz derselben Grundhaltung den Unwert eines solchen Verhaltens. Wohl aber enthält diese negative Grundhaltuvg bzw. die generelle Tendenz die Möglichkeit zur Subsumptionsblindheit, mit andern Worten, sie bildet eine notwendige Voraussetzung derselben. Andererseits fundiert die konkrete Leidenschaft allein die Subsumptionsblindheit ebenfalls nicht, sondern nur auf dem Boden dieser relativen Grundhaltung und der generellen Tendenz. Die richtige Subsumptionsfähigkeit für sittliche Werte aber ist mit der vollen sittlichen Grundhaltung und der aus ihr fließenden völligen Kampf- und Verzichtsbereitschaft immer gegeben, oder in einer mehr akzidentellen Form mit dem jeweiligen Freisein von einer konkreten wertverdunkelnden Leidenschaft.

Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß es eine Art von Subsumptionsblindheit gibt, die aus einer prinzipiell anderen Täuschungs- oder Blindheitsquelle fließt, als die echte Wertblindheit überhaupt. Es gibt Menschen, die ihren eigenen Unwert nie erkennen, nicht, als ob sie die in Frage kommenden Wertqualitäten bzw. Unwertqualitäten nicht verständen oder kennten, sondern weil sie ihre eigene

Person von vornherein für unfehlbar und sakrosankt halten, besser, weil sie die Werte und die Wertfrage sich nie so nah auf den Leib rücken lassen und nie so persönlich ernst nehmen, daß sie eine Diskrepanz an sich wahrnehmen könnten. Wie oft treffen wir Menschen, die den Geiz bei andern verabscheuen — ihn als solchen in seinem Unwert erkennen und zugeben, selbst aber dabei ohne schlechtes Gewissen ein Ausbund von Geiz sind. Oder wie oft hören wir nicht Menschen, die von Hochmut und Selbstgefälligkeit durchsetzt sind bis in die Fingerspitzen, und bei denen jede Bewegung von ihrer Selbstgefälligkeit erzählt, den Hochmut verurteilen und bei einem anderen in seinem Unwert scharf kennzeichnen. Hatte man sich in ihrer Gegenwart gescheut, diesen Unwert überhaupt zu berühren, gemäß dem Sprichwort: »Im Hause des Gehängten spricht man nicht vom Strick«, so sprechen sie selbst in einem Ton harmlosester Unbefangenheit davon, der einen aufs äußerste verblüfft. Dieser Fall ist offenbar von dem der sonstigen Wertblindheit ganz zu trennen, denn hier liegt der Bruch an einer anderen Stelle. Die Werte werden als solche wohl gesehen und verstanden, auch bis zu den Werten konkreter Verhaltungsweisen und Situationen, nur bleibt merkwürdigerweise die eigene Person von der Subsumption prinzipiell ausgeschlossen. Auch diese Blindheit für die eigene Person und die eigenen Unwerte, die uns als spezifisch pharisäisch erscheint, und die in dem Worte des Evangeliums: »Sieh erst den Balken in deinen eigenen und dann den Splitter in deines Bruders Auge«, gegeißelt wird, ist natürlich verschuldet und in dem sittlichen Sein der Person fundiert. Auch sie ist stets zugleich sowohl ein Nichtsehenwollen der eigenen Fehler wie ein wirkliches Nichtsehen. Aber im Gegensatz zu echter Wertblindheit verdunkeln Hochmut und Begierlichkeit hier nicht den Werttypus oder den konkreten Wert als solchen, sondern nur den eigenen Stand der Person, die Selbstwehr von Hochmut und Begierlichkeit vollzieht sich nach prinzipiell anderer Richtung. Durch die prinzipielle Sonderstellung, die der eigenen Person angewiesen wird, dadurch, daß gleichsam prinzipiell mit zweierlei Maß gemessen wird, wird hier der Konflikt mit den unerbittlichen Forderungen der Werte vermieden, so daß man die Werte als solche ruhig anerkennen kann, ohne sich ihnen unterordnen zu müssen. Auch hier müssen wir zwar einige typische Spielarten unterscheiden. Da gibt es zunächst die Neigung zu einer gewissen Blindheit für alles was sich direkt auf die eigene Person bezieht, die das Los aller gefallenen Menschen darstellt. So klar und plastisch sich der Wert und Unwert des Verhaltens von außen

erkennen läßt, d. h. solange man außerhalb der jeweiligen Situation steht, so sehr verschwimmt oft alles, wenn man es von innen sieht und alle möglichen wertverdunkelnden Tendenzen ihre Macht spielen lassen. Gewisse Menschen rekognoszieren nie die Situation, in der sie sich befinden, als gleichartig mit derjenigen, die sie an anderen kennen lernten. Alles, was sie persönlich erleben, ist einzigartig, noch nie dagewesen in seiner Kompliziertheit, nie auf die einfache Formel zu reduzieren, die einem bei dem anderen gegeben schien. Daher denn auch die Rekognoszierung des Unwertes des eigenen Verhaltens stets unterbleibt, während der Unwert des objektiv gleichen Verhaltens bei einem anderen klar erfaßt wurde. Diese Blindheit für die eigene Person kann als ein Fall der Subsumptionsblindheit aufgefaßt werden. Ist ein Rest davon dem Menschen generell eigen, den nur der Heilige abstreift, so charakterisiert es andererseits in ausgeprägtem Maße einen bestimmten Typus von sogenannten komplizierten Menschen, der generell einer sittlichen Selbsttäuschung ausgesetzt ist. Das Fundament ist dann der unselige Glaube an die eigene Natur, das kritiklose Anhören des Sirenengesangs des Verlockenden und Angenehmen, von dem schon oben die Rede war — das schrankenlose Komplizieren auch der einfachsten Phänomene in der eigenen Person, das übermäßige, verzärtelte Interesse für sich und jede kleinste Regung in sich —, letzten Endes eine bestimmte Form von Hochmut. Es fehlt das heilsame Mißtrauen gegen das Schillernde, einen mit Lügen Umgarnende der eigenen Natur, das schlichte Sich-nicht-beirren-lassen durch noch so viele Komplikationen, das demütige, gehorsame, unbedingte, eindeutige Suchen des Guten.

Davon müssen wir eine zweite Art von Blindheit unterscheiden, die in einer völligen Verkennung der eigenen Person im allgemeinen besteht. Nicht nur die eigenen Verhaltungsweisen in einzelnen Situationen, so lange man in der Situation selbst steht, sondern die eigentliche dauernde Beschaffenheit des eigenen Wesens wird ganz verkannt. Man bleibt mit gutem Gewissen geizig, hochmütig, hartherzig, obgleich man diese Unwerte als solche kennt und an anderen verurteilt. Man hat sich unbewußt mit einer Schutzmauer umgeben, die alle diese Werte und ihre Forderungen einem vom Leibe hält. Man hat sich generell für »exempt« erklärt und damit die Hindernisse für das Werterfassen als solches beseitigt, da man der konfliktvermeidenden Tendenz schon durch die Ausnahmstellung der eigenen Person Genüge getan hat. Es kostet keine wirkliche Selbstverleugnung mehr, die Werte an und für sich zu erfassen und anzuerkennen, da

man sich selbst die ganze Wertfrage vom Leibe hält und sie für die eigene Person nie vital wird. Aber dieses Werterfassen ist natürlich auch sehr einseitig und oberflächlich; es kann allerdings zu einem wirklichen Wertverstehen kommen, d. h. dazu, daß man die Werte als Werte erkennt, zu einem wirklichen intimen Fühlen kann es nicht kommen, denn die ganz persönliche Forderung der Werte wird überhört, sie bleiben eine Angelegenheit, die einen nicht unmittelbar berührt.

Diese Art der Blindheit soll uns in dem Rahmen unserer Arbeit hier nicht beschäftigen, uns interessiert lediglich die eigentliche Wertblindheit und ihre Ursachen. Es war nur notwendig, diese Selbstblindheit kurz zu erwähnen und auf sie hinzuweisen, damit die eigentliche Wertblindheit sich schärfer abhebe in ihrer Eigenart.

2. Die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Bevor wir zu dem tieferen Fall von sittlicher Wertblindheit übergehen, in dem eine Verständnislosigkeit für ganze Werttypen vorliegt, müssen wir noch eine Art von Wertblindheit berühren, die eine Sonderstellung einnimmt, wenngleich sie manche Analogien zur Subsumptionsblindheit aufweist. Es ist die Wertblindheit, oder wie wir hier besser sagen, die Erblindung für Werte durch Abstumpfung.

Es ist eine bekannte Tatsache, daß durch häufiges Begehen einer Sünde das Gewissen abstumpft in diesem Punkte. Wer oft Notlügen ausspricht und beim ersten Mal Gewissensbisse dabei empfand, der wird schließlich nichts mehr dabei finden, das Wort zu mißbrauchen, sein »Gefühl« dafür – so sagen wir – wird stumpf, oder er wird sie für keine echten Lügen mehr halten. Allmählich kann auch ein ursprünglich wahrheitsliebender Mensch durch fortgesetzte kleine Lügen so abstumpfen, daß er auch bei einer schwereren Lüge nichts mehr findet. Diese Abstumpfung des Gewissens durch die häufig begangene Sünde erstreckt sich aber auch auf das Wertfühlen und weiterhin auf das Wertsehen. Mit jeder neuen Sünde wächst die Abstumpfung. Sie kann mit der Zeit zu einer größeren oder geringeren Wertblindheit führen. Mit dem bloß tatsächlichen Aufhören der Betätigung der Sünde, etwa aus mangelnder Gelegenheit, ist eine Wiederherstellung der Wertsichtigkeit oder des Gewissens noch nicht ohne weiteres verbunden, wenn dies indirekt allerdings auch schon zur »Genesung« schon wieder beitragen kann. Es bedarf einer tieferen inneren Umkehr und einer daraus erwachsenden längeren Vermeidung der Sünde, um dieses ursprüngliche Wertverständnis wieder zu erlangen und die Stimme des Ge-

wissens auch hierin wieder zu hören.[1]) Auch hier ist eben, wie im Gebiet des Sittlichen überhaupt, mehr erforderlich um den Schaden zu beseitigen, als um ihn herbeizuführen.

Das Charakteristische gegenüber der Subsumptionsblindheit ist hier erstens, daß durch das häufige Sündigen selbst die bestehende Wertsichtigkeit verschwindet. Auch wenn die Einstellung der Person so geartet ist, daß der Betreffende beim ersten Mal den Unwert seines Verhaltens deutlich fühlt, so stumpft er mehr und mehr ab.[2]) Dies betrifft gewissermaßen die Fundierung der Blindheit und bedeutet allen anderen Wertblindheiten gegenüber etwas völlig Neues, darin, daß die Sphäre der »Tat« oder der »Handlung« dabei eine entscheidende Rolle spielt. Zweitens stellt die Erblindung aus Abstumpfung aber auch in der Qualität der Blindheit einen eigenen Typus dar. Während bei der Subsumptionsblindheit die Blindheit ebenso im Wertsehen wie im Wertfühlen sich geltend macht, greift die Abstumpfung primär im Wertfühlen Platz, und erst sekundär erstreckt sie sich auch auf das Wertsehen. Sie ist in erster Linie eine Vernichtung des Wertfühlens. Das weist auf die qualitative Eigenart der Blindheit durch Abstumpfung hin, die der Ausdruck »stumpf« gegenüber dem »blind« kennzeichnet. Für diese ist drittens noch ein weiteres Merkmal charakteristisch. Wir können diese Art von Blindheit als direkte Folge des Sündigens bezeichnen. Wie gleichsam der häufige Genuß überaus scharfer Speisen den Geschmacksinn abstumpft und einen für feinere Geschmacksunterschiede unfähig macht, so macht das Sündigen zunächst unser »Fühlen« gewisser Werte

1) Es gibt natürlich auch Ausnahmefälle, in denen mit einem Schlag durch eine innere Umkehr eine tiefe Reue und mit ihr dies volle Verständnis für das begangene Unrecht eintritt; oder aber die innere Haltung war schon eine solche, daß ein bloßer Hinweis mit einem Schlag die Mauer der Abstumpfung durchbrach. Ein typisches Beispiel dafür bildet die Erzählung, wie der heiligen Monika in ihrer Jugend die Sündigkeit ihres Verhaltens in einem bestimmten Fall mit einem Schlag wieder aufging. Sie hatte sich angewöhnt, wenn sie im Keller Wein für ihre Eltern holte, heimlich davon ein wenig zu trinken. Durch die bloße Beschimpfung einer Sklavin, die sie dabei beobachtet hatte und sie einmal im Zorne »Säuferin« nannte, wurde ihr plötzlich klar, daß ihr Verhalten unrecht gewesen sei, nachdem sie allmählich durch die Gewohnheit völlig dafür abgestumpft worden war. (Siehe hl. Augustin Bekenntnisse IX, 8.)

2) Auch schon aus diesem Grund sieht man, wie viel besser es ist, daß jemand vor dem wirklichen Begehen der Sünde bewahrt bleibt, wenn es auch nicht aus dem richtigen Motiv geschieht, als wenn er die Sünde begeht. Ich denke hierbei nur an Fälle, in denen die begangene Sünde keinerlei objektiven Schaden für andere nach sich zieht.

stumpf, dann aber schließlich jegliches Verständnis für diese Werte. Eine solche von der Ursache loslösbare »Wirkung« lag bei unserem Typus von Subsumptionsblindheit nicht vor. Wenn wir die Herrschaft einer konkreten Leidenschaft als wertverdunkelnden Faktor bezeichneten, so hatten wir dabei ein Verhältnis von Bedingendem und Bedingtem, das wir am adäquatesten wiedergeben, wenn wir sagen, in dieser Hingabe an die Leidenschaft ist die Person blind. Hier hingegen handelt es sich um eine echte Wirkung des Sündigens. So verschieden die Art der Abhängigkeit also ist, mit der die Blindheit in beiden Fällen in der Art des sittlichen Seins verankert ist – wir könnten noch viele unterscheidende Merkmale hinzufügen, so tritt doch auch hier die Abhängigkeit des Mangels im Werterfassen vom sittlichen Sein und Verhalten der Person deutlich hervor.

Von welchen Elementen im sittlichen Verhalten hängt diese Abstumpfung ab? Genügt das einfache tatsächliche häufige Begehen einer Sünde, um eine Erblindung für den Wert oder Unwert eines Verhaltens herbeizuführen? Nein, es bedarf auch hier außerdem noch gewisser tieferliegender Voraussetzungen. Auch hier setzt die Blindheit zunächst außer der fortgesetzten Sünde noch eine bestimmte laxe Grundhaltung voraus. Läßt sich jemand öfter zu einer Sünde hinreißen, und bereut es jedesmal wirklich von ganzem Herzen und nimmt sich mit demselben Ernst vor, es nicht wieder zu tun, so bleibt die abstumpfende Wirkung aus. Er hat dann eine auf das Sittliche gerichtete Grundeinstellung, die den Kampf gegen die Sünde auch da zu führen entschlossen ist, wo er zu dem schärfsten Konflikt mit den Neigungen führt und, was vor allem wichtig ist, auch die Schranken durchbricht, die der Hochmut vor dem Eingeständnis der eigenen Schuld sich selbst gegenüber aufrichtet. Dann kann die Sünde nicht ihre abstumpfende Wirkung entfalten. Er fängt quasi nach jeder Sünde wieder von vorn an. Zu der abstumpfenden Wirkung gehört vielmehr eine bestimmte laxe, unsichere schwache Grundhaltung, die wohl die Sünde an sich meiden will, aber erstens nicht vor allem auf das Sittliche gerichtet ist, zweitens das Kampfgebiet gegen die Sünde möglichst einzuschränken sucht, drittens dem Hochmut noch soweit verschrieben ist, daß sie das Eingeständnis einer sittlichen Schuld nicht leicht aufkommen läßt.[1]) Ein solcher Typus sucht gewissermaßen unbewußt das Gebiet des Erlaubten zu erweitern. Nun läßt er sich zu einer Sünde hinreißen. Er bereut es sogar vielleicht nachher, aber diese Reue ist

1) Dies wird durch die Ausführungen über die moralische Grundintention, besonders über die drei Modalitäten derselben erst ganz klar werden.

nicht die echte aktive Reue, die eine wirkliche innere Umkehr enthält und eine völlige Unterwerfung des eigenen Ich unter die sittliche Autorität darstellt. Es ist ein bloßer »Gewissensbiß«. Der nächste Fall wird sich schon widerstandsloser vollziehen, die darauf folgenden Gewissensbisse schwächer sein und so fort bis zur völligen Einschläferung und Abstumpfung des Gewissens auf diesem Punkt. Wir schildern hier die Grundhaltung, die gewissermaßen die sittlich relativ günstigste ist. Selbstverständlich kann sich die Abstumpfung auch da vollziehen und noch leichter, wo jede prinzipielle Grundeinstellung auf das Sittliche fehlt. Der harmlos Dahinlebende,[1]) der auf manchen Punkten noch ein feines Gewissen besitzt, wird durch das fortgesetzte Sündigen in einem Punkte in dieser Hinsicht schrittweise stumpfer und blinder. Was ihn das erste Mal noch eine Überwindung kostete, wird jedes neue Mal widerstandsloser gehen, »das unangenehme Gefühl« nach dem ersten Mal mehr und mehr verschwinden, erst recht bei dem im Ganzen ausgesprochen sittlich Gleichgültigen. Wir suchten eben die Haltung hier zu charakterisieren, die noch die relativ sittlich positivste unter denen ist, die eine Abstumpfung zulassen. Wir können ganz allgemein sagen: Immer, wenn die bestimmte sittliche Grundeinstellung fehlt, die nach jeder Sünde zur echten Reue und zur völligen inneren Umkehr führt, so daß man an die Einstellung vor der Sünde innerlich wieder anknüpft, entwickelt das häufige Sündigen in einem Punkte auf diesem eine partielle Erblindung.

Fassen wir noch einmal kurz die Merkmale dieses Typus von Blindheit zusammen, die ihn von dem vorher erörterten Fall der typischen Subsumptionsblindheit unterscheiden. Erstens: Statt eines Interesses oder einer bloßen Stellungnahme handelt es sich hier um die Sphäre der Tat, es muß ein häufiges wirkliches Sündigen selbst stattfinden. Zweitens handelt es sich hier primär um eine Abstumpfung des Gewissens und dann des Wertfühlens, sekundär um einen Ausfall von jeglicher Wertsichtigkeit. Zunächst stumpfe ich dagegen ab, etwas Unsittliches zu tun, die Scheu gegen das Böse schwindet mehr und mehr, und indirekt erblödet dann auch das Verständnis für den Wert. Bei den anderen Blindheitstypen steht der Ausfall an Wertsichtigkeit im Vordergrund, ein Verlust des Gewissens hingegen ist erst sekundär damit verbunden. Drittens liegt hier eine ganz andere Beziehung zwischen dem Blindheitsfundament

1) Vgl. dazu ebenfalls die Ausführungen über das »unbewußte« Ruhen in der bloßen Grundstellung.

und der Blindheit vor, die uns erlaubt, in präziserem Sinn von einer »Wirkung« des Fundierenden zu sprechen. Viertens setzt sie eine qualitativ andersartige Grundhaltung voraus, um enstehen zu können, bzw. sie erfordert eine andere Grundeinstellung, um nicht eintreten zu können.

Trotz dieser Verschiedenheit ist aber auch hier die Blindheit an das Fehlen einer bestimmten sittlichen Grundhaltung gebunden. Sie tritt nur ein, wenn das öftere Sündigen zu einer Grundhaltung hinzutritt, die eine bestimmte sittliche Höhe noch nicht erreicht hat. Sie ist also wie die Subsumptionsblindheit in zwei »Faktoren« fundiert: in einer sittlichen Grundhaltung und dem konkreten peripheren Faktor, dem tatsächlichen Begehen der Tat.

Wir können schon hier zu einer präsumptiven Antwort auf unsere Frage kommen, die allerdings erst am Schluß ganz geklärt sein wird. Die Feinheit des Gewissens und die ethische Subsumptionsfähigkeit setzen entweder eine bestimmte hohe Stufe in der ethischen Grundhaltung voraus oder bei einer niedrigeren Allgemeinhaltung das jeweilige Freisein von gewissen konkreten Leidenschaften bzw. tatsächliche Sündelosigkeit. Diese Grundhaltung, sowie das Fehlen der Leidenschaft, sowie die tatsächliche Sündelosigkeit, setzen die Subsumptionssichtigkeit nicht voraus, sondern nur ein allgemeines Werterfassen. Hier bestätigt sich also die Auffassung, daß das Werterfassen im sittlichen Sein fundiert ist. Das ethische Sein fundiert hier einseitig das Wertverständnis im Sinne der richtigen Subsumptionsfähigkeit, durch jenes wird dieses erst möglich; gewisse Fehler in jenem verschütten dieses. Für die peripherere Sphäre — was hier peripher heißt, wird erst im Lauf der weiteren Untersuchung klar werden — löst sich also der »circulus vitiosus«, auf den wir eingangs stießen. Die Subsumptionsfähigkeit und die Feinheit des Gewissens wird von gewissen Bedingungen des sittlichen Seins fundiert, die ihrerseits nicht diese, sondern nur ein allgemeineres Wertverständnis voraussetzen.

3. Die partielle Blindheit für sittliche Werttypen.

a) Das Phänomen der partiellen Wertblindheit.

Blicken wir nun auf die tiefere Form der Blindheit, die völlige Verständnislosigkeit für eine ganze Tugendart bzw. einen sittlichen Werttyp. Wir treffen manchmal Menschen, die wohl für viele Tugenden Verständnis haben, wie Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, für andere hingegen völlig blind sind, z. B. Keuschheit.

Diese Blindheit ist eine konstante, es läßt sich keine aktuelle Leidenschaft aufzeigen wie im Falle der Subsumptionsblindheit. Nicht nur, wenn ein aktueller Trieb den Betreffenden zur Unkeuschheit verleitet, besteht diese Blindheit, auch wenn keinerlei aktuelle Leidenschaft ihn gefangen hält. Es ist der Fall, den wir als partielle Wertblindheit der konstitutiven totalen Wertblindheit einerseits und der Subsumptionsblindheit andererseits gegenüberstellten. Auf den Gegensatz zur bloßen Subsumptionsblindheit werden wir im folgenden ausführlich kommen. Er kündigt sich ja schon darin an, daß es sich hier um ein Blindsein für ganze sittliche Werttypen und nicht um die Blindheit für einen Wertträger handelt, sei es nun ein genereller Typus von Wertträgern, z. B. die Notlüge, das Duell, oder ein individueller Wertträger. Was den Gegensatz zur totalen Blindheit anbetrifft, muß hier schon gleich eines bemerkt werden.

Wir können dem sittlichen Grundwert gut die einzelnen konkreten Werttypen gegenüberstellen, etwa treu, rein, gerecht, gütig, demütig. Bei der totalen Blindheit handelt es sich um ein Fehlen jeglichen Verständnisses für den Grundwert überhaupt und darum natürlich erst recht für die einzelnen Werttypen, bei der partiellen zunächst um ein Fehlen des Verständnisses für gewisse konkrete Werttypen. Soweit bezieht sich dieser Unterschied gewissermaßen auf die Verschiedenheit der Schichten. Der Ausdruck partiell bezieht sich aber nicht auf diesen Unterschied, sondern darauf, daß die Person nicht für alle konkreten Werttypen blind ist, sondern nur für gewisse. Jemand besitzt z. B. Verständnis für Gerechtigkeit, steht aber der verzeihenden Liebe verständnislos gegenüber. Dieser Blindheit für einige Werttypen entspricht natürlich eine Modifikation im Verständnis für den Grundwert. Je ausgedehnter die Blindheit für konkrete Werttypen ist, um so primitiver wird das Verständnis für den Grundwert sein. Mit einem Wort, die partielle Blindheit macht sich auch im Verständnis des Grundwertes geltend. Wir werden aber später sehen, warum wir die partielle Blindheit gegenüber der Wertsichtigkeit nicht zunächst und an der Verschiedenheit im Verständnis für den Grundwert, sondern an dem Ausfall in der Sphäre der konkreten Werttypen betrachten, und daher in den Gegensatz von partiell und total noch den der verschiedenen Schichten der Wertsichtigkeit bzw. Wertblindheit hereinnehmen, den von Grundwert und einzelnen konkreten Werten.

Jemand, der für Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Verständnis besitzt, diese Werte zu fühlen imstande ist, ja sie sogar »kennt«, ist

für den Wert »Keuschheit«[1]) blind. Sie erscheint ihm entweder irrelevant wie Gesprächigkeit oder Lebhaftigkeit oder sogar als Schwäche und Mangel an Vitalität. Sein Verständnis für den Grundwert »gut« sowie das für alle die konkreten Werttypen, die er kennt oder zu fühlen imstande ist, ist zwar nicht dasselbe wie das eines solchen, der die Reinheit auch versteht. Aber immerhin ist er doch von dem total Wertblinden sehr weit entfernt. Durch eine völlige innere Umkehr, wie sie sich bei der Bekehrung findet, schwindet diese partielle Blindheit, wie wir schon oben zeigten.[2]) Er kommt etwa durch irgendein Ereignis rührender oder demütigender Natur und eine daran anschließende tiefe Reue zu einer völligen Hingabe und Unterordnung unter Gotteswillen und eine gottgewollte sittliche Autorität. Durch diese Übergabe seines Selbst, durch das »Loslassen« aller inneren Vorbehalte, löst sich auch die chronische Verdunklung des Wertes. Er wird nun auch über alles, was er gegen die Keuschheit gesündigt hat, tiefe Reue empfinden, mit einem Schlage wird er die ganze Niedrigkeit der Unkeuschheit erfassen. Die Versuchung und der sündige Drang mögen deshalb noch so heftig in ihm toben, solange er diese innerlich geöffnete Haltung einnimmt, wird ihm kein Hang einen sittlichen Wert und Unwert mehr verdunkeln können.

Wenn wir sagen, das Hingegebensein an die Sphäre der Sinnlichkeit im ganzen verschulde hier die Blindheit für den Wert »Reinheit«, so ist damit selbstverständlich nicht das Vorhandensein einer bloßen sinnlichen Anlage gemeint. Sonst könnte es ja niemand geben, der gegen seine sinnliche Anlage ankämpft, wenn er durch diese schon blind für die Reinheit würde. Nein, auch hier wie bei der Subsumptionsblindheit ist es nicht die bloße Anlage, sondern die Herrschaft derselben über die Person, die der Person Werte zu verdecken vermag. Aber auch die Herrschaft dieser Anlage im gewöhnlichen Sinn genügt nicht. Wie viele, die Sklaven ihrer Sinnlichkeit sind, werden trotzdem von Gewissensbissen und Reue durchwühlt und verstehen den Wert der Keuschheit vollauf. Wie viele, die selbst sehr geizig sind und von ihrem Geiz in allen Dingen geleitet werden, fühlen bei anderen und bei sich diesen Fehler sehr deutlich und leiden vielleicht darunter, verstehen den Unwert des Geizes also sehr wohl. Wie verträgt sich dies mit unserer Behauptung? Wie kommt es, daß hier die Untugend, wenn sie

1) Unter »Keuschheit« wird hier, wie an anderen Stellen dieser Untersuchung, Reinheit auf sinnlichem Gebiet und nicht Virginität verstanden.

2) Vgl. dazu Teil I, 3. Seite 490.

eine so gewaltige Herrschaft über die Person besitzt, doch das Wertverständnis nicht aufhebt? Vergleichen wir diese Fälle mit den oben erwähnten, in denen die Herrschaft der Untugend ein Wertverständnis nicht aufkommen läßt. In diesen ist die Herrschaft, wenn auch eine noch so vollständige im Sinne der Macht über das Handeln und Fühlen der Person doch eine viel periphere als in unserem Fall. Sie beherrscht nicht die geistige Person selbst in ihrem Willen, sondern sie besiegt ihn nur stets. Die Person kommt gegen diese Anlage nicht auf aus Schwäche, aber sie ist ihr nicht ohne Gegenstellung in schlichter frageloser Weise in der Tiefe hingegeben. Die Herrschaft liegt dort in einer Sphäre, die auf die Wertsichtigkeit keinen Einfluß mehr hat, sie kommt »nach« dieser, wenn diese schon ihren Boden hat und nicht mehr umgestoßen werden kann. Hier liegt die Herrschaft »hinter« dem Ursprungsort der Wertsichtigkeit und vermag diese daher zu unterbinden. Es handelt sich ferner hier auch nicht um einen bewußten Akt der Hingabe an diese Sphäre in dem Sinn, in dem wir oben von »bewußt« sprachen,[1]) sondern um ein unbewußtes Hingegebensein; d. h. wohl kann die Person sich bewußt dieser Sphäre mit voller Sanktion hingeben – sie braucht es nicht, um wertblind zu werden –, aber sie ist sich nicht des Bruches mit der Hingabe an den Grundwert bewußt, die sie sonst besitzt. Dazu müßte sie ja den Unwert »Unreinheit« als solchen schon verstehen.

An dieser Stelle stoßen wir auch auf einen der tiefgehendsten Unterschiede in den Stellungnahmen der Person, den von sanktionierten und sanktionslosen Erlebnissen. Ein Trieb kann in mir aufsteigen, und ich kann ihm »unbewußt« nachgeben. Eine eigentliche ausdrückliche Zustimmung der Person zu dem Trieb kann dabei ganz fehlen. Ich kann ihm aber auch ausdrücklich zustimmen und den Trieb sowie das daraus resultierende Tun bewußt bejahen. Von dieser bewußten Zustimmung, die jedem beliebigen in uns gegenüber erteilt oder verweigert werden kann und stets in jedem Wollen wesenhaft enthalten ist, ist die eigentliche Sanktion bzw. ihr Gegenstück, die »Desavouierung«, ganz zu trennen, die nur moralisch Differentem gegenüber möglich ist. Sie ist eine Zustimmung ganz eigener Art, in der stets der Kontakt mit einem objektiv Bedeutsamen eingeschlossen ist und eine objektive Gültigkeit sich konstituiert. Es liegt bei der »Sanktion« stets eine Entscheidung zu einer moralischen Frage vor, die allerdings in einem Mit- und Nachvollzug der

1) Siehe Seite 494.

objektiven Forderung besteht, das moralische Personzentrum kommt erst mit ihr zu Wort.[1])

Wir können also drei Arten von Erlebnissen unterscheiden.

1. Erlebnisse, denen jede Zustimmung und Ablehnung von seiten der Person fehlt. Triebe, zuständliche Gefühle in der Person, denen sich die Person nicht ausdrücklich überläßt, die sie aber auch nicht ausdrücklich ablehnt. Handlungen können nie in diesem Sinn neutral sein, da in jedem Wollen stets eine ausdrückliche Zustimmung implizite enthalten ist.

2. Erlebnisse, denen die Person zwar zustimmt, stillschweigend oder ausdrücklich, denen aber jede eigentliche Sanktion fehlt. Dahin gehört alles moralisch Indifferente — was wir wollen, tun usw. —, ferner aber, wie wir später sehen werden, auch alles moralisch Negative, mit dem man sich einverstanden erklärt, dem man sich mehr oder weniger ausdrücklich überläßt.

3. Erlebnisse, die von dem moralischen Zentrum der Person sanktioniert oder desavouiert werden, in denen die Person auf die eigentliche Forderung der sittlichen Werte ausdrücklich eingeht. Auf die Bedeutung dieses Unterschiedes werden wir später noch ausführlich zurückkommen. Hier sei nur betont: sobald Desavouierung einer Untugend vorliegt, hat dieselbe, auch wenn sie die Person faktisch noch so beherrscht, ihre wertverdunkelnde Macht verloren. Diese besitzt sie vielmehr nur, solange die Person ihr mit voller Zustimmung, sei es stillschweigend oder ausdrücklich, aber ohne Sanktion oder Desavouierung hingegeben ist.[2])

Dieses tiefe Hingegebensein an eine solche ganze Begehrlichkeitsrichtung setzt seinerseits natürlich eine bestimmte Grundhaltung der Person voraus. Bei der partiellen sittlichen Blindheit ist zwar stets ein Verständnis für »gut« und »böse« überhaupt, sowie für viele konkrete Werttypen gegeben und zugleich auch eine Grundrichtung auf das Sittliche. Das Sittliche spielt stets eine gewisse, wenn auch nur geringe Rolle im Leben dieser Person. Wäre diese Grundhaltung eine unbedingte Hingabe an das Sittliche, eine völlige Unterordnung unter Gott, wie sie bei dem Bekehrten eintritt, so wäre ein solches

---

1) Wir werden an späterer Stelle darauf kommen, daß eine eigentliche »Sanktion« nur auf der positiven, wertantwortenden Seite möglich ist und ihr Gegenstück auf der sittlich negativen Seite auch schon formal ganz unvergleichbar mit ihr ist.

2) Vergleiche dazu die bedeutsamen Ausführungen von A. Pfänder: »Zur Psychologie der Gesinnungen«, II. Teil, Abschn. IV, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, III. Bd. Halle 1916.

Hingegebensein einer ganzen Begehrlichkeitssphäre gegenüber nicht möglich; die sittliche Grundhaltung muß eine bedingte und relative sein. Erstens muß sie eine relative Hingabe sein, die nicht entschlossen ist, um jeden Preis der Forderung des Sittlichen zu folgen, sondern nur soweit sie keine zu weitgehende Absage an die Begehrlichkeit und an den Hochmut erfordert. Das Sittliche spielt eben dann nie die erste, geschweige denn die ausschließliche Rolle. Zweitens ist sie auch eine material qualitativ primitive, nicht ganz reine. Wie hier das Verständnis für den Grundwert ein nicht adäquates, ein primitives ist, so ist auch die Qualität der Grundhaltung selbst keine eindeutige und eine sittlich primitive. Diese beiden Momente, das Formale und Materiale, hängen wesenhaft zusammen. Je absoluter die Hingabe an den sittlichen Grundwert, um so reiner und höher die Qualität der Hingabe und das Verständnis für den Grundwert. Trotzdem ist es von großer Wichtigkeit, beide zu trennen, wie das Folgende zeigen wird.

Eine solche bloße Relativheit in der sittlichen Grundhaltung setzt nun dieses Hingegebensein an eine ganze Begehrlichkeitsrichtung stets voraus und damit auch die partielle Wertblindheit, die ihrerseits in diesem fundiert ist. Die genauere Art der Fundierung wird aber erst verständlich, wenn wir die beiden Formen von partieller Wertblindheit getrennt haben, da bei ihnen die Rolle der Grundhaltung verschieden ist.

b) Konstitutive partielle Blindheit und Verdunkelungsblindheit.

Gewisse sittliche Werttypen, wie Reinheit, Demut, verzeihende Liebe, asketischer Opfergeist, sind »schwerer« zu verstehen als andere, etwa Solidarität, Zuverlässigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit. Dies ist in ihrer qualitativen Eigenart, ihrer sittlichen »Tiefe« oder in der ihnen eigenen Werthöhe gelegen. Da sie eine höhere sittliche Wertgruppe darstellen als die andern, erfordern sie mehr zu ihrem Verständnis, sie setzen eine sittlich höhere Grundhaltung und eine tiefere Absage an die Begehrlichkeit und den Hochmut in der Person zu dem Verständnis für sie voraus. Dieser Wesenszusammenhang, daß der höhere Wert auch der schwerer zu verstehende ist, wird im Lauf der ganzen Untersuchung klar werden, hier können wir ihn zunächst nur konstatieren.

Die partielle Wertblindheit kann nun einmal darin bestehen, daß jemand für die niedrigeren Werte Verständnis hat, für die höheren aber nicht, also z. B die Wahrhaftigkeit versteht, aber

nicht die Demut. Natürlich wird auch das Verständnis für diese in seiner Reinheit und Tiefe hinter dem zurückstehen, das der besitzt, der auch für die höheren »geöffnet« ist, aber immerhin versteht er sie doch als Werte, während die höheren ihm ganz verschlossen sind. Wir können diesen Typus konstitutive partielle Wertblindheit nennen.

Neben diesem Fall von partieller Wertblindheit steht nun der, in dem das Verständnis für einen Werttypus fehlt, der auf gleicher Höhe mit anderen steht, für die der Betreffende Verständnis hat, also z. B. wenn jemand für Gerechtigkeit Verständnis hat, aber für den Unwert »Geiz« blind ist oder für Solidarität, aber nicht für Wahrhaftigkeit. Wir wollen diese letztere die partielle Verdunkelungsblindheit nennen.

Bei dem ersteren Fall von partieller Blindheit ist die Blindheit durch die primitivere Qualität und die formal relative Natur der sittlichen Grundhaltung schon gegeben. Dieses Zugeständnis an die Begehrlichkeit im Ganzen, an ihrer allgemeinsten und tiefsten Wurzel, das die relative sittliche Grundhaltung noch enthält, versperrt den Blick für die Klasse von höheren Werten, die, wie wir sahen, nur dem, der der Begehrlichkeit wenigstens in der Grundintention[1]) abgewandt ist, zugänglich sind. In dieser Grundhaltung ist die Person blind für sie. Die niedrigere Klasse hingegen ist zugänglich, weil für das Verständnis ihrer, infolge ihrer Qualität, die relative sittliche Grundhaltung ausreicht. Auf der relativen Hingabe an die Begehrlichkeit in toto, an ihrer tiefsten Wurzel, kann sich das relativ peripherere Hingegebensein an eine besondere Begehrlichkeitsrichtung, wie Habsucht, Sinnlichkeit, Gaumenlust, wenn es anlagemäßig vorhanden ist, aufbauen, das wir als zunächst liegendes Hindernis der Wertsichtigkeit auffinden. Es kann ein solches Hingegebensein an eine konkretere Begehrlichkeitsrichtung bzw. eine Herrschaft derselben aber auch fehlen, wenn dem Betreffenden individuell diese Anlage fehlt, und er ist dann trotzdem blind für den zugehörigen Wert oder Unwert. So treffen wir z. B. Menschen, die, obgleich gänzlich unsinnlich im engeren Sinn veranlagt, doch für Keuschheit völlig blind sind. Dies erklärt sich daraus, daß die Keuschheit einer Wertgruppe angehört, für die der Betreffende infolge seiner Grundhaltung und der in ihr liegenden halben Hingabe an die Begehrlichkeit im Ganzen schon blind ist.

1) Das Wesen der »Grundintention« im Gegensatz zur faktischen Grundstellung oder vollen Grundhaltung wird im Kap. 2, 2, Teil III eingehend behandelt werden.

Daher bedarf es der Herrschaft einer konkreten Blindheitsrichtung nicht mehr. Dieser Fall wird nach Behandlung desjenigen der konstitutiven totalen Blindheit verständlicher werden, da er mit diesem, wie man sieht, verwandt ist und nur graduell von ihm abweicht.

Bei der zweiten Form von Wertblindheit, die wir als Verdunkelungsblindheit bezeichneten, handelt es sich um die Blindheit für einen Werttypus, der nicht schon durch die relative Grundhaltung unerreichbar ist. Er gehört einer Gruppe an, die auch bei der Stufe der Absage an die Begehrlichkeit und den Hochmut im Ganzen verständlich ist. Aber infolge der individuellen Anlage einer Person bedürfte es bei einer konkreten Begehrlichkeitsrichtung, etwa der Habsucht, eines Kampfes, für den die Grundhaltung auf Grund ihrer formalen Relativität wieder nicht ausreicht. Es kommt daher hier zu einer tiefen Herrschaft dieser Begehrlichkeitsrichtung, die den konkreten Wert verdunkelt. Für Werte von gleicher Höhenordnung kann hingegen ein Wertverständnis vorhanden sein, wenn dort eine Anlage fehlt, die zu diesem konkreteren Hingegebensein verleitet. Es sind also in diesem Fall zwei Fundamente: erstens die besondere individuelle Anlage und zweitens die sittliche relative Grundhaltung, die hier nicht wegen ihrer qualitativen Primitivität, sondern wegen ihrer formalen Relativität und Bedingtheit in Frage kommt, die die Hingabe an das Sittliche nur unter Vorbehalten vollzieht.[1]) Die auf diesen beiden Faktoren fußende Hingabe an eine Begehrlichkeitsrichtung verdunkelt den Wert.

Fassen wir kurz den Gegensatz dieser letzteren zur Subsumptionsblindheit zusammen, was bei der ersteren nicht notwendig ist, da ihre Verschiedenheit auf der Hand liegt. Es handelt sich auch hier um die Herrschaft eines Sündigen in der Person, das den Wert verdunkelt. Aber entsprechend der tieferen, organischeren und umfangreicheren Blindheitsart ist diese Herrschaft eine tiefere organischere und umfangreichere. Bei der Subsumptionsblindheit war es eine konkrete individuelle Leidenschaft, die diese Herrschaft inne hatte, hier ist es eine ganze Begehrlichkeitsrichtung. Dementsprechend ist das Hingegebensein tiefer, konstitutiver und allgemeiner. In beiden Fällen war ein Mangel in der sittlichen Grundhaltung Vorbedingung für das Zustandekommen dieser Herrschaft. Aber die dafür erforderliche Grundhaltung ist in beiden Fällen verschieden. Um gegen alle Subsumptionsblindheit gefeit zu

1) Auf das eigentliche Wesen dieser formalen Relativität werden wir in Teil III genauer zu sprechen kommen.

sein, bedarf es einer höheren Stufe in der Grundhaltung als um nur von der Blindheit für ganze Werttypen frei zu sein. Die ständige, bis in die Sphäre des aktuellen Lebensstromes und der Berührung mit den aktuellen »Eindrücken« hineinreichende Kampf- und Verzichtbereitschaft jedem auch Angenehmen gegenüber, wenn es in Konflikt mit dem Wert kommt, stellt eine höhere sittliche Stufe der Person dar als die prinzipielle bloß intendierte Absage an die verschiedenen Begehrlichkeitsrichtungen.

Die letztliche Antwort auf die positive Frage nach der Art des Verhältnisses von Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen und sittlichem Sein auf dieser Stufe, müssen wir noch auf den Schluß verschieben. Schon jetzt sehen wir klarer, was wir an früherer Stelle kurz vorwegnahmen,[1]) daß das Verständnis für die einzelnen Werttypen nicht die jeweilige Tugend selbst voraussetzt, sondern nur eine bestimmte sittliche Grundhaltung und die intendierte Absage an die jeweiligen wertverdunkelnden Elemente oder das Freisein von einer Begehrlichkeitsanlage. Dies gilt für die Fähigkeit des schlichten Werterfassens — eines Wertsehens oder eines Wertfühlens. Wir werden dann noch zu fragen haben:

1. Was setzt das Kennen von Werten voraus?
2. Wovon hängt die »Tiefe« des Wertfühlens ab?
3. Welches Wertverständnis setzt die hier geschilderte Grundhaltung und die jeweilige Absage an die wertverdunkelnden Gebiete voraus?
4. Welches Wertverständnis setzt die volle Einzeltugend voraus?

Diese Fragen werden in Teil V ihre Antwort finden.

4. Die totale konstitutive Blindheit für sittliche Werte.

a) Das Phänomen der totalen Wertblindheit.

Es gibt Menschen, die nicht nur einzelnen Werttypen ahnungslos gegenüberstehen, sondern dem Sittlichen überhaupt. Gut und böse sind für sie nur Termini, deren innere Bedeutung sie in keiner Weise sehen, geschweige denn fühlen. Wir haben dabei, wie in den früheren Fällen, nicht theoretische Leugner selbständiger ethischer Werte im Auge, die infolge bestimmter theoretischer Vorurteile zu solchen theoretischen Konsequenzen gelangen, angesichts einer sittlich niedrigen Handlung aber in Empörung ausbrechen, beim Anblick einer edlen in Rührung. Die Ursachen der Diskrepanz der theo-

1) Siehe Teil I, Seite 15.

retischen Überzeugung bzw. Behauptung von dem, was anschaulich gefühlt wird, sind wieder ganz anderer Natur als die der sittlichen Blindheit.[1]) Hier handelt es sich vielmehr um die wirkliche Blindheit im anschaulichen »Wertsehen« und »Wertfühlen«. Wir denken an die Fälle, in denen jemand Reue überhaupt nicht kennt, in denen jemand angesichts einer schlauen Ungerechtigkeit nur die Schlauheit bewundert und für die Ungerechtigkeit völlig stumpf ist.

Aber nicht nur ein oder der andere konkrete sittliche Werttypus ist ihnen verschlossen, sondern die ganze Sphäre des Sittlichen überhaupt. Die Welt steht sittlich w e r t f r e i vor ihnen. Sie rechnen mit den sittlichen Werten, wie wir mit einem Aberglauben gewisser Leute rechnen, entweder überlegen darüber lächelnd oder mit haßerfüllter Gegeneinstellung. Aber Entrüstung über Unsittliches oder Begeisterung über Sittliches kennen sie nicht, ebenso wenig, wie ganz unkünstlerischen Menschen der Ernst und die Hingabe künstlerischen Werten gegenüber verständlich ist und sie die tiefe Freude an künstlerischen Werten für Selbsttäuschung halten. Wie für den Unkünstlerischen der künstlerische Wert nur als etwas von anderen Intendiertes besteht, das er selbst nirgends findet, so auch bei dem sittlich Blinden der Grundwert »gut« und »böse«, erst recht alle einzelnen Werttypen. Allerdings stimmt diese Analogie nur sehr zum Teil. Denn während der Unkünstlerische gegen den von andern vermeinten, von ihm nicht gefühlten Wert keinerlei Gegeneinstellung besitzen muß, sondern vielleicht den anderen ehrfürchtig glaubt, daß er im Recht sein werde, besitzt der sittlich Blinde s t e t s die Überzeugung, daß er Recht habe. Dies hat darin seinen Grund, daß das künstlerische Wertverständnis eine echte Anlage ist, für deren Besitz oder Nichtbesitz man keine Schuld hat, während die sittliche Blindheit, wie wir sehen, verschuldet ist, da sie in der freien Grundeinstellung der Person fundiert ist. Weiterhin liegt in diesen vermeintlichen Werten eine Prätention und ein persönlicher Appel an das Verhalten des Einzelnen, der den künstlerischen Werten völlig fehlt. Das gläubige Zugeständnis, daß es solche Werte gibt, schließt hier einen Vorwurf ein für das Ignorieren derselben. Die aus dem Wert fließende Konsequenz für das Verhalten macht ebenfalls eine solche Haltung bei dem Wertblinden unmöglich. Sie ist eben mit der wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung unvereinbar.

Mit der sittlichen Blindheit ist auch immer wesensmäßig eine bestimmte Einstellung gegen das verbunden, was von anderen als

1) Vergl. Teil I, 3. Seite 30.

Wert bezeichnet wird. Diese Einstellung tritt in zwei Grundarten auf, entweder als stumpf gleichgültige oder haßerfüllte. Es sind dies zwei grundverschiedene Typen von totaler Blindheit, nicht hinsichtlich der Tiefe und des Umfanges wie die bisher unterschiedenen vier Fälle, sondern in bezug auf den qualitativen Blindheitscharakter und vor allem auf die mit der Blindheit verbundene Einstellung, wenngleich wir in fast allen realen Blindheitsfällen beide Arten in einander verflochten antreffen.

b) Wertgleichgültige und wertfeindliche Blindheit.

Es gibt einen Typus, der völlig ahnungslos dem Sittlichen gegenübersteht, wie etwa »Don Juan«. Die Frage nach gut und böse ist ihm völlig gleichgültig, er ist keiner Wertantwort fähig. Wir sagen: weder Güte noch Treue, weder Reinheit noch Edelmut »rühren« ihn, er schreckt vor Unwahrhaftigkeit, vor Grausamkeit usw. nicht zurück; betrachten wir jedoch den Fall genauer, so sehen wir, daß nicht nur die Wertantworten fehlen und gleichsam die »Wirkung« der Werte auf ihn ausbleibt, sondern daß die Werte von ihm überhaupt nicht erfaßt werden. Hält man ihm die innere Schönheit der »Reinheit« vor oder führt ihm die ganze Niedrigkeit und Häßlichkeit eines Verrates vor Augen, so wird er stumpf und ahnungslos darauf blicken, ohne es zu verstehen. Aber wir werden auch eine tiefe Gleichgültigkeit gegen die sittlichen Werte bei ihm finden. Wir sagen vielleicht: Er sieht es nicht, er hat auch gar kein Interesse dafür, er ist völlig gleichgültig dagegen. Dabei handelt es sich nicht um ein Fehlen des »Interesses« im Sinne einer mangelnden »Aufmerksamkeit«, wie wenn jemand irgendeinen Vorgang nicht merkt. Diese Interesselosigkeit ist vielmehr eine im tiefsten Kern der Person verankerte Einstellung, die sich durch den aktuellen Willen, der die Aufmerksamkeit kommandieren kann, nicht verändern läßt. Wir fühlen auch eine tiefe Ohnmacht solchen Personen gegenüber und sagen vielleicht: da ist nichts zu machen, er müßte sich vollkommen ändern, um das verstehen und sehen zu können; solange er in dieser Einstellung bleibt, kann man ihm nichts zeigen. Wir können diese Haltung als die »wertgleichgültige« bezeichnen, da in ihr implicite eine Stellungnahme der Gleichgültigkeit gegen das Sittliche in toto, ja, in gewissem Sinn, gegen Werte überhaupt vorliegt. Diese Gleichgültigkeit ist eben nicht nur ein objektives Fehlen einer Stellungnahme, sondern eine bestimmte negative, d. h. ablehnende Stellungnahme.

Denken wir hingegen an Typen wie »Jago« in »Othello« oder »Rakitin« in Dostojewskis »Brüder Karamasoff« oder vor allem Kain, so treffen wir nicht eine gleichgültige, sondern eine haßerfüllte Einstellung gegen alles Sittliche an. Diese Typen hassen nicht nur die guten und reinen Personen als solche, wo sie sie treffen, sondern sie haben einen haßerfüllten Trotz gegen jeden sittlichen Wert als solchen bzw. gegen das Sittliche. Wenn man von Reinheit zu ihnen spricht, so werden sie nicht nur stumpf und ahnungslos lächeln, sie spotten und eifern vielmehr dagegen. Sie werden die Reinheit in Impotenz umdeuten oder in lächerliche Altjüngferlichkeit, die Sanftmut in Schwäche, die Demut in Servilität und wie die wahrhaft aus dem Ressentiment geborenen Umwertungen alle sind. Nicht als ob ihnen dann etwa brutale Kraft als ein Wert selbst erschiene und sie darum alle anderen Werte mißverstehen wie die in einem Idol Befangenen. Eines Interesses an einem Wert in sich sind sie ja unfähig, wie sie ja auch einen Wert in sich zu verstehen unfähig sind. Nur als Kampfmittel gegen einen Wert spielen sie etwas aus, das sie als für andere geltenden, von ihnen selbst ebenfalls nicht verstandenen Wert kennen.

Auch hier werden wir bald die Unmöglichkeit fühlen, einem solchen Menschen sittliche Werte zu erschließen, wir werden bei jedem einzelnen Wert auf eine generelle Verständnislosigkeit stoßen, die mit einer haßerfüllten Gegeneinstellung gepaart ist. Diese Typen merken zwar die innere Zusammengehörigkeit der sittlichen Werte und eine formale Seite derselben, die dem stumpfblinden Typus verschlossen blieb – die dynamische Bedeutung des Wertes. Sie erfassen, daß im »Gutsein« eine eigene Macht liegt, die tiefer als alle andere Macht ist. Aber sie fassen diese Macht ganz im Sinne der »bloßen« Macht auf, nur graduell von einer anderen unterschieden und sind für die qualitative innere Bedeutung des sittlichen Wertes völlig blind. Am deutlichsten tritt diese ihre Haltung im Verhältnis zu Gott hervor. Dieser Typus sieht in Gott nur den übermächtigen Herrn, er bemerkt nur die Macht Gottes, die er aber nur als eine graduelle, von einer ihm zugänglichen Macht verschiedene begreift, von der Allgüte Gottes versteht er nichts. Er haßt Gott und lehnt sich ohnmächtig gegen ihn auf, ohne daß ihm die prinzipielle Widersinnigkeit seines Verhaltens je ganz klar wird. Dies ist die hochmütige Grundhaltung in ihrer letzten Konsequenz, die jeden Wert, und vor allem jeden sittlichen, nur so weit erfaßt, daß sie ihn als Raub am eigenen »Sein«, an der eigenen Macht im tiefsten Sinn emp-

findet. Es ist die diabolische Haltung, die die Quelle des spezifisch sittlich Bösen ist, und auf der sich Ressentiment, Neid, Haß usw. aufbauen.[1])

c) Die Fundamente der totalen Blindheit.

Mit dem Letzten sind wir über die Charakteristik dieses Typus von Wertblindheit schon hinausgegangen und zu den diese Blindheitsart fundierenden Elementen gekommen. Die Hochmutsgrundhaltung schließt eine konstitutive sittliche Blindheit der Person eigener Art mit ein. Der Hochmütige versteht »gut« und »böse« nicht in ihrer immanenten ewigen Bedeutung, aber er erfaßt, im Gegensatz zu dem Stumpfen, eine gewisse formale Eigenart derselben. Er merkt, daß an der Stelle, wo für die Wertsichtigen ein sittlich »gut« steht, eine Qualität steht, mit der eine eigenartige Macht verbunden ist. Daher erfaßt er auch die Zusammengehörigkeit des Sittlichen. »Satan« — die reinste Verkörperung dieser Haltung — »kennt« in diesem Sinn alle sittlichen Werte, ohne sie in ihrer Schönheit material je zu verstehen und zu fühlen. Er erfaßt nur diese »verhaßten«, mit einer eigenartigen Macht und einer Demütigung seines Hochmutes verbundenen Inhalte mit absoluter Sicherheit.

Daß eben mit dieser Hochmutseinstellung diese Blindheit wesenhaft verknüpft ist, sehen wir wiederum am besten an den Fällen, in denen eine Bekehrung stattfindet. In dem Moment, in dem diese Hochmutshaltung aufgegeben wird, wird die Person wertsichtig. Mit dem »Schmelzen« des Hochmutskrampfes verschwindet der Haß gegen die sittlichen Werte und mit ihm die Unfähigkeit, sie zu verstehen. Wie die Bekehrung zustande kommt, davon sehen wir jetzt ab. Sei es ein Erlebnis der völligen Ohnmacht oder eine tiefe Beschämung — ich sehe natürlich absichtlich von der übernatürlichen Gnadenwirkung hier ganz ab —, die Selbstaufgabe, die Loslösung vom Hochmut in toto öffnet ihm die Augen, erschließt ihm die sittlichen Werte gewissermaßen von innen, die er vorher nur von außen sah. An Stelle der wertfeindlichen Haltung ist eine wertliebende, wertsuchende Haltung getreten. In dieser Einstellung wird die Person sittlich wertsichtig, wenigstens wird die vorige totale generelle Blindheit aufgehoben.

Was für eine Grundhaltung liegt aber der stumpfen und wertgleichgültigen Wertblindheit zu Grunde? Die begehrliche Ein-

1) Dies wird in Teil IV noch klarer werden.

stellung. Bei den Stumpfen finden wir eine eindeutige Richtung auf das Angenehme und die »Lust« vor. »Ob das schön ist, oder nicht, ist mir gleichgültig, aber angenehm ist es mir«, so ließe sich ihre Einstellung schildern. In ihrer begehrlichen Einstellung sehen sie nur die Welt, soweit sie als »Lustobjekt« für sie in Frage kommt. Das Wertsehen und Wertverstehen setzt eben eine bestimmte wertsuchende Grundeinstellung voraus, die mit dieser begehrlichen Einstellung unverträglich ist. Daher schließt diese Blindheit eine gleichgültige Stellungnahme gegen Werte ein. Sie verstehen die Werte nicht nur nicht von innen, sondern auch nicht von außen, sie bemerken auch die dynamische formale Bedeutung der Werte nicht und merken auch im einzelnen überhaupt nicht, wo Werte sind. Hingegen stehen sie zu gewissen materialen Werten — nicht sittlichen — noch indirekt in gewisser Beziehung, nämlich zu allen Gütern, deren Besitz lustvoll ist, mit den Werten also, die einen Gegenstand instandsetzen, Lustobjekt zu sein. Aber sie verstehen sie nicht als Werte, und gerade die dem Werte wesenhafte Bedeutung in sich[1]) ist ihnen völlig unzugänglich. Die »Werthaftigkeit« des Wertes bleibt ihnen auch da ganz verschlossen, wo sie ihn qualitativ voraussetzen und brauchen. Zu sittlichen Werten aber, und darauf kommt es für uns hier allein an, können sie darum auch nicht einmal indirekt je in Beziehung stehen, da die sittlichen Güter wesensmäßig nie Lustobjekt sein können, ihr Besitz nie Objekt der Begehrlichkeit sein kann. Auch hier zeigt uns der Bekehrungsfall, daß mit dem Heraustreten aus dieser begehrlichen Grundeinstellung die sittliche Blindheit aufhört. Denken wir an einen Wüstling, der durch eine große Gefahr oder ein großes Leid zu einer prinzipiellen Umkehr seiner Grundeinstellung gelangt. Er kommt zu einer Befreiung von dieser Einstellung, er reißt sich los, er entsagt dieser innersten Hingabe an das »Angenehme«. Damit geht ihm die Welt der sittlichen Werte erst auf, er versteht jetzt erst »gut« und »böse«. An Stelle seiner Wertgleichgültigkeit tritt eine liebende, wertsuchende Haltung. Wir müssen auch hier in der begehrlichen Grundhaltung das Fundament sittlicher Blindheit sehen.

Wenn wir uns die zwei Grundquellen sittlicher Blindheit hier vergegenwärtigt haben, so gingen wir von Fällen aus, in denen nur eine derselben in der Person herrscht. Bei den meisten realen

---

1) Vgl. dazu »Idee der sittlichen Handlung« a. a. O. Teil I, Kap. 2, S. 173 und folgendes.

Fällen totaler Blindheit finden wir jedoch ein Gemiſch dieſer beiden Einſtellungen vor, bei dem bald das eine, bald das andere Element vorherrſcht. Eine von Hochmut und Begehrlichkeit geſättigte Grundeinſtellung liegt zumeiſt vor, die ein Gemiſch von Wertfeindlichkeit und Wertgleichgültigkeit darſtellt, wobei die Art der Blindheit auch ein Gemiſch von Stumpfheit und »von außen« Sehen darſtellt.

Bei der totalen Blindheit fundiert die Art der Grundhaltung die Blindheit derart, daß wir ſagen, in dieſer Grundhaltung der Welt und allem Seienden gegenüber iſt die Perſon für »gut« und »böſe« auch hinſichtlich ihres allgemeinſten, primitivſten Gehaltes blind, erſt recht für alle konkreten ſittlichen Werttypen. Während bei der partiellen Wertblindheit ein primitives Verſtändnis für »gut« und »böſe« durch die relative Abſage in der Grundhaltung an den Hochmut und die Begehrlichkeit möglich war, iſt hier durch die völlige Herrſchaft dieſer »wertverdunkelnden Zentren« die Perſon völlig blind. Erſt mit dem Verſchwinden dieſer völligen Herrſchaft und einer, wenn auch noch ſehr bedingten Hingabe an das Sittliche kann ein Verſtändnis für den ſittlichen Grundwert anfangen und einer beſtimmten Anzahl konkreter Werttypen.

d) Der »Stellungnahmecharakter« bei den Grundhaltungen.

Bei der Charakteriſtik dieſer, die totale Blindheit fundierenden Haltung ſprachen wir jedoch von einer wertgleichgültigen und wertfeindlichen Haltung, die alſo eine Stellungnahme zu ſittlichen Werten ſchon einzuſchließen ſcheint. Liegt hier nicht ein Widerſpruch? Der Betreffende iſt ja garnicht völlig wertblind, denn er nimmt ja zu den ſittlichen Werten eine beſtimmte Stellung ein. Wir können einen Blinden nicht der Gleichgültigkeit gegen Farben zeihen. Sie exiſtieren für ihn nicht, und daher exiſtieren auch keine Stellungnahmen zu denſelben bei ihm. Bei einem völlig Wertblinden könnte alſo auch keinerlei Stellungnahme zu Werten vorfindbar ſein. Oder iſt die Blindheit hier ſekundär eingetreten auf Grund einer Stellungnahme, die die urſprünglich wertſichtige Perſon zu den Werten eingenommen? Dann müßte die Blindheit eine Folge dieſer Stellungnahmen ſein, derart, daß ſie ſelbſt, wenn die Blindheit eingetreten, nicht mehr phänomenal aufweisbar wäre. Verhält es ſich tatſächlich ſo?

Wir ſehen hier ab von der Blindheit den einzelnen konkreten Werten gegenüber, wie Keuſchheit, Verzeihen, Opfermut, und halten uns an die Blindheit für den ſittlichen Grundwert »gut«. Bei dem

stumpf Blinden liegt, wie wir sahen, stets eine wertgleichgültige Haltung vor. Er versteht nicht nur »gut« und »böse« nicht, sondern eine wertgleichgültige Einstellung durchzieht sein ganzes Wesen. Wir stoßen bei dem Versuch, ihm diesen Wert zu erschließen, auf eben diese Haltung als unüberwindliches Hindernis. Ist das Vorhandensein einer solchen Einstellung mit dem Tatbestand der totalen Wertblindheit nicht unverträglich? Wie kann ich von einer Frage nach gut und böse sprechen, bei dem, der ein gut und böse zu verstehen nicht imstande ist?

Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir den Stellungnahmecharakter, der hier vorliegt, genauer betrachten.

Erstens ist der Gegenstand der Grundhaltung die Welt, das Seiende überhaupt; nur ein Bewußtsein von diesem setzt sie zunächst voraus. Gerichtet ist die begehrliche Grundhaltung primär auf das »Angenehme«. Die »Wertgleichgültigkeit« ist mit dieser begehrlichen Haltung wesenhaft verknüpft. Sie ist aber keine A n t w o r t, die die Person b e w u ß t vollzieht, sondern sie ist nur i m p l i c i t e in der begehrlichen Einstellung enthalten. Wertgleichgültigkeit heißt hier nicht eine bewußte Abwendung vom Wert, sondern eine in der Qualität der Grundhaltung objektiv liegende Relation zu den Werten. Ein Vergleich wird dies verdeutlichen. Die Ehrfurcht ist eine Einstellung der Welt und dem Sein gegenüber, die, objektiv implicite, eine Stellungnahme, ja, eine Antwort zu Gott und der Wertewelt darstellt, die aber subjektiv nicht als Antwort von der Person vollzogen wird.[1]) Jemand kann noch ohne Glauben an Gott schon in ehrfürchtiger Weise in die Welt blicken und damit erst die Vorbedingung, gleichsam den Boden für den Glauben schaffen. Er vollzieht diese Haltung, die, implicite objektiv, eine Wertantwort darstellt bzw. eine Antwort auf das Dasein eines höchsten vernünftigen Wesens, ohne die Werte zu sehen, noch von diesem zu wissen. Diese Wertantwortsbeziehung, obgleich sie nicht im Erlebnis zur Erfüllung kommt, läßt sich doch in dem qualitativen Verhältnis von der Stellungnahmequalität zu der Wertewelt aufzeigen. So ist auch mit der begehrlichen Grundhaltung wesensmäßig eine Einstellung verknüpft, die, ohne die sittlichen Grundwerte e r f a ß t zu haben, doch implicite eine objektive Stellungnahme zu ihnen enthält. Die Haltung ist hier die der Wertgleichgültigkeit, nicht als Stellungnahme einem bekannten Wert gegenüber, wie wir sie oft antreffen, sondern

1) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen Max Schelers in dem Aufsatz »Zur Rehabilitierung der Tugend«, Abhandlungen und Aufsätze 1916, Verlag der »Weißen Bücher«.

als Einstellung auf eine noch nicht bekannte Wertewelt, die gewissermaßen nur als Richtung »geahnt« oder wie ganz »von der Seite« gesehen wird.

Damit kommen wir zweitens dazu, daß die totale Blindheit für »gut« und »böse« doch nicht mit einem so totalen Ausfall der ganzen Sphäre verglichen werden kann, wie die Welt der Farben für den Blinden. Wie für den ehrfürchtig Eingestellten noch nicht der Wert gegeben ist, für dessen Verständnis die Ehrfurcht erst den Boden schafft, aber gleichsam die Stelle, an der der Wert erscheint, irgendwie da ist, so auch hier. Eine allgemeinste Gegebenheit liegt vor, wir könnten sagen, der »Ort« für »gut« und »böse« wird noch erfaßt. Wir sahen an den verschiedensten Stellen dieser Untersuchung, wie der Vergleich mit einer rein anlagemäßigen, unverschuldeten Blindheit, der dazu dienen sollte, die Wertblindheit als echte Blindheit im Gegensatz zu einer bloßen Unaufmerksamkeit oder einem Nichtsehenwollen abzugrenzen, zugleich stets dazu führte, die Eigenart der Wertblindheit gegenüber der rein anlagemäßigen Blindheit herauszustellen. Dazu gehört vor allem, daß nie ein bloßes negatives, objektives Fehlen des Sehens vorliegt, sondern, wenigstens was die Wertewelt als Ganzes betrifft, eine Gegenstellung, die mit einem allgemeinsten Bewußtsein der Richtung, in der das Sittliche liegt, verbunden ist.

Drittens ist diese wertgleichgültige Stellung ja eine am Grund der Person befindliche Haltung, weit hinter dem Aktuellen, Bewußten. Die Blindheit besteht in dem völligen Ausfall der Fähigkeit sittliche Werte zu kennen, zu sehen und zu fühlen. Dieser Ausfall bezieht sich auf die aktuelle bewußte Sphäre, in der das Werterfassen sich abspielt, und auf das in diesem gegründete überaktuelle »Kennen« von Werten. Ein solches Bewußtsein kommt als Voraussetzung der Wertgleichgültigkeit nicht in Betracht. Es handelt sich um eine weit hinter der aktuellen Sphäre liegende Gegebenheit, auf die die überaktuelle Grundhaltung bezogen ist und nicht eine aktuell bewußte Stellungnahme. Wie Menschen, die in ihrem bewußten Leben an die Herrschaft des blinden Zufalls in der Welt glauben doch im Geheimen, in der letzten Grundhaltung zur Welt, von einem Vertrauen getragen sein können, dem quasi ein Bewußtsein von einer höheren Ordnung entspricht, das sie aber nie bewußt erfassen und verstehen, so auch hier.

Viertens ist es die Person, die in dieser Haltung blind ist, aber die Person geht nie restlos in dieser Haltung auf; diese Haltung ist nie in demselben Sinn konstitutiv, wie es für die geistige Person

konstitutiv ist, Akte vollziehen zu können, verschiedene Schichten aufzuweisen usw. An letzter Stelle steht der Person stets die Welt der sittlichen Werte im Ganzen – nicht der Grundwert selbst – irgendwie gegenüber. In der begehrlichen oder hochmütigen Grundeinstellung zur Welt und indirekt auch zu diesem Ort ist die Person aber blind für alles in dieser Sphäre Liegende, auch für den Grundwert. Analog wie in einer momentanen, aktuellen, begehrlichen Einstellung die Fähigkeit des aktuellen Wertfühlens (nicht des Wertsehens!) verloren ist, so ist, wenn diese Einstellung die letzte Grundhaltung der Person wird, die Person in ihr wertblind. Nur daß, wie die Grundhaltung einen konstitutiven Charakter trägt, der dem Machtbereich des aktuellen Willens (nicht dem der Person überhaupt) entzogen ist, das Unvermögen, Werte zu verstehen, einen konstitutiven Charakter trägt. So sehen wir, daß der scheinbare Widerspruch sich löst, wenn wir den besonderen Charakter der Stellungnahme berücksichtigen, der die wertgleichgültige und wertfeindliche Grundhaltung auszeichnet. Ein Verständnis oder ein Kennen des Grundwertes ist nicht vorausgesetzt. Ein eigenartiges Dasein der Sphäre, in der sich die sittlichen Werte befinden, ein »von der Seite« Sehen, des allgemeinsten Grundwertes ist allerdings vorausgesetzt. Das aber stand für uns nicht in Frage.

Wir haben die Frage, was diese Grundhaltung ihrerseits voraussetzt, für die begehrliche, wertgleichgültige Grundhaltung gestellt und die Antwort durchgeführt; natürlich liegen die Verhältnisse bei der hochmütigen Grundeinstellung in dieser Hinsicht analog, da es sich ja hier um eine prinzipielle Schwierigkeit handelte, die sich in beiden Formen wiederholt.

Die positive Antwort auf das Fundierungsverhältnis von sittlichem Sein und Werterkennen in dieser primärsten tiefsten Stufe werden wir erst am Schluß geben können. Vorher ist eine eingehendere Betrachtung der Struktur der Person nötig, die die für unser Problem so entscheidenden Begriffe von »allgemein«, »tief«, »dauernd« klärt. Vor allem eine Analyse der verschiedenen »Tiefendimensionen« in der Person und Eigenart dessen, was wir bisher als Grundhaltung bezeichneten, werden uns dort beschäftigen (Teil III). Aber auch eine eingehendere Analyse der qualitativen Wurzeln der Wertblindheit ist unerläßlich. Wir sahen, welche besondere Rolle Hochmut und Begehrlichkeit bei der Wertblindheit, insbesondere bei ihrem Fundament der Grundhaltung spielten. In wiefern dürfen wir sie gerade allein herausgreifen aus allem Negativen? Kommt ihnen im

Reich des sittlich Schlechten solch eine Sonderstellung zu? Darauf wird Teil IV antworten. Erst dann werden wir die nötigen Grundlagen für die Beantwortung unserer eigentlichen Frage in der Hand haben, wenn auch die in den strukturellen und qualtitativ ethischen Untersuchungen behandelten Probleme in ihrer Bedeutung weit über unser Problem hinausgehen.

III. Teil.

DIE VERSCHIEDENEN ARTEN VON TIEFE IN DER PERSON UND DIE STELLUNG DER GRUNDHALTUNG.

1. Die verschiedenen Arten von personaler Tiefe und ihre Beziehungen zu einander.

a) Spezifische und qualitative Tiefe.

Wir sind verschiedentlich auf Tiefenunterschiede in der Person gestoßen, so einmal bei dem Gegensatz von aktueller Sphäre und dem Überaktuellen[1]), sowie wenn wir von der tieferen Absage an die Begehrlichkeit oder den Hochmut sprachen, endlich bei dem Gegensatz von Grundhaltung und Einzelhaltungen bzw. den einzelnen Tugenden.[2]) Natürlich war dabei nicht immer in demselben Sinn von Tiefe die Rede. Es fehlt zwar ein anderer Ausdruck, um auf die eigentümlichen Gradunterschiede jeweils hinzuweisen, aber der Gesichtspunkt nach dem wir von Tiefe, ohne Vergewaltigung des Sprachgebrauchs sprechen konnten, war jeweils ein ganz anderer. Wir müssen daher zur Klärung der Sachlage die verschiedenen Arten von personaler Tiefe von einander trennen sowie ihre gegenseitige Beziehung untersuchen.

Wir können zunächst von Tiefe in einem rein qualitativen Sinn sprechen. Liebe ist ihrem Wesen nach tiefer als ein triebhaftes Begehren, Begeisterung für ein hohes Kunstwerk etwas Tieferes als Genuß an einer guten Speise, die Sorge für das Leben eines Freundes tiefer als die Angst vor einer gesellschaftlichen Blamage usw. Diese Tiefe besitzt eine Haltung oder ein Akt auf Grund seiner Qualität und der Qualität des Objektes, dem er gilt, in sich ganz unabhängig von der Stelle, die er realiter in einer Person einnimmt. Entsprechend dem Wertrang und dem Gewicht, das ein Gegenstand

---

1) Vgl. Teil II, 1. d.

2) Siehe Teil II, 3. b und c.

im Kosmos seinem Wesen nach besitzt, besitzen auch die auf die Gegenstände bezogenen Haltungen eine ihrem Wesen konstitutiv anhaftende Tiefe. Unter Tiefe kann hier erstens der qualitative Rang, ihre »Werthöhe« verstanden werden, wir haben aber hier in erster Linie nicht diese, sondern das mit dieser qualitativen Höhe wesenhaft verbundene Gewicht im Auge.

Es gibt eine objektive kosmische Tiefe, die ebensogut Akten wie außerpersonalen Entitäten zukommen kann. Wir sprechen von einem tiefen Kunstwerk oder einem tiefen Gedanken, wobei der Gedankeninhalt, der erkannte und aufgestellte Satz, nicht der Erkennensakt oder Behauptungsakt gemeint ist, von tiefen Problemen, wobei wir ohne an die Person zu denken ein rein in der Qualität des jeweiligen Inhalts fundiertes letztes Element meinen. Diese kosmische rein qualitative Tiefe können nun auch personale Elemente aufweisen, ebenfalls rein auf Grund ihrer Qualität, so z. B. das Stellungnehmen, Erfassen, Sein und Verhalten der Person. Diese Tiefe, vielleicht der eigentlichste und ursprünglichste Sinn des Begriffs Tiefe, ist mit der Werthöhe des jeweiligen Aktes oder Inhalts sowie mit einer bestimmten Ansatzstelle in der Person wesenhaft verknüpft, stellt aber ein dieser gegenüber völlig selbständiges Element dar, das sich auf nichts anderes zurückführen läßt. Diese Tiefe haftet ebenso wie die Werthöhe einem bestimmten Akt-Typus spezifisch an. Liebe ist spezifisch tiefer als sinnliches Begehren, die Gottesliebe spezifisch tiefer als die Gattenliebe.[1])

---

1) Dem scheint zu widersprechen, daß es doch Idole gibt und bei gewissen Menschen, z. B. die Liebe von Mann und Frau, die spezifisch höchste Stelle einnimmt. Denken wir etwa an die Stelle, an die in Wagners »Tristan und Isolde« die Liebe von Mann und Frau gestellt ist. Sie nimmt dort die letzte Stelle ein, dieselbe, wie es scheint, an der für die religiöse die Gottesliebe steht. Sie wird damit zum Idol, indem sie als Letztes betrachtet wird, was sie ihrem Wesen nach nicht sein kann. Steht sie dann hier wirklich an derselben tiefen Stelle, an der normaler Weise die Gottesliebe steht? Und ist damit der wesensmäßige Zusammenhang von der qualitativen spezifischen Tiefe und der Tiefenansatzstelle durchbrochen, der besagt, daß z. B. die Gottesliebe eine ihr allein eigene Stelle besitzt, die unmöglich von einem anderen Liebestypus eingenommen werden kann; die daher in einer Person leer bleiben kann, aber nie von einem anderen Akttypus ausgefüllt werden kann? Nein, denn es ist nicht wirklich dieselbe Stelle, sondern nur scheinhaft dieselbe. Die Idole stehen an der scheinbaft gleichen Stelle wie die echten Werte. Sie treten mit der Prätention auf, an derselben Stelle zu stehen, aber ohne dieselbe tatsächlich zu erreichen. Es gibt zu jeder echten Tiefenstelle ihr unechtes Gegenstück, eine Stelle, die dem »Scheine« nach dieselbe ist. Es ist der Aufenthaltsort der Idole.

Von dieser qualitativen Tiefe, die einem Haltungstypus spezifisch anhaftet, muß die ebenfalls qualitative Tiefe getrennt werden, die wir ein und demselben Typus von Haltung einmal beilegen und einmal absprechen können, wenn wir einmal von einer tiefen und einmal von einer oberflächlichen Gattenliebe sprechen. Oder nehmen wir die Haltung, der die größte spezifische Tiefe zukommt, die Gottesliebe, so können wir eine tiefe Gottesliebe von einer weniger tiefen unterscheiden. Dabei ist an die Reinheit und Echtheit des Aktes gedacht; so z. B. ist die Gottesliebe eines Heiligen nicht nur intensiver als die eines noch halb weltlich gesinnten Menschen, sondern auch tiefer im Sinne der qualitativen Reinheit, analog wie wir von tieferem Verständnis Gottes bei ihm sprechen. Es ist hier nicht die spezifische und gewissermaßen für einen ganzen Typus konstitutive Tiefe, sondern die rein qualitative, die auf einem bestimmten Typus von Haltung relativ ist, d. h. innerhalb eines Akttypus nur anzuwenden ist, auf seine qualitative materiale Gefülltheit und Reinheit. Wie wir einer formalen leeren Gegebenheit des Grundwertes »gut« bei primitiven Völkern oder bei den partiell Wertblinden die materiale gefüllte des Christen gegenüberstellen können und die letztere als das tiefere Verständnis von »gut« bezeichnen können, so ist auch hier der Unterschied der tieferen Gottesliebe von der weniger tiefen zu verstehen, als der Tiefe, die mit der größeren Gefülltheit und Reinheit zusammenfällt. Auch hier ist der »tiefere« Akt nicht nur der qualitativ reinere, echtere, sondern zugleich der an einer tieferen Stelle ansetzende und besitzt damit auch ein größeres Gewicht. Wer die qualitativ tiefere Gattenliebe besitzt, bei dem setzt sie auch tiefer in der Person an und besitzt ein größeres Gewicht. Wir wollen der spezifischen Tiefe gegenüber im folgenden diese Tiefe einfach die qualitative nennen.

b) Das »Tiefgehen« und die Rolle, die etwas in der Person spielt.

Manchmal jedoch, wenn wir von einer tiefen Liebe reden, meinen wir auch, daß sie der Person tief geht, daß sie in der Tiefe davon berührt wird. Gewisse Erlebnisse gehen nicht tief, erfassen den Kern der Person nicht. Andere hingegen gehen sehr tief. Manche Menschen sind dadurch charakterisiert, daß ihnen alles tief geht, andere dadurch, daß alles in der Pheripherie bleibt.

Dem einen geht der Schmerz über den Bruch einer Freundschaft »tief«, dem anderen hingegen nicht. Hier meinen wir offenbar nicht die in der Qualität und dem Wesen eines Inhalts fundierte

spezifische Tiefe, auch nicht die mit der Reinheit und Echtheit eines Aktes wesenhaft verknüpfte qualitative Tiefe, denn es handelt sich nicht um die Tiefe, die einem derartigen Schmerz als solchem eigen ist, die ihn z. B. tiefer sein läßt als den Schmerz über eine mißglückte Spekulation, noch handelt es sich um den tieferen Schmerz über das Erlöschen einer Freundschaft bei dem einen im Sinne des reineren und echteren Schmerzes, wie wenn wir von dem tieferen Schmerz bei dem einen reden, und meinen, daß derselbe qualitativ mehr der spezifischen Tiefe des hier angemessenen Schmerzes nahekommt, also der eigentlichere Schmerz darüber ist. Wir meinen unmittelbar nichts in der Qualität des Schmerzes gelegenes, sondern die Stelle, die er in einer Person einnimmt. Bei dem einen dringt der Schmerz wirklich bis in die »Nieren«, es greift ihm ans »Herz«, geht ihm durch »Mark und Bein«. Den anderen berührt der Verlust nur oberflächlich, er fühlt wohl Schmerz darüber, aber derselbe bleibt relativ peripher. Er berührt die Person nicht im Zentrum ihres emotionalen Lebens, geht ihr nicht ans Leben. Diese Tiefe eines Erlebnisses im Sinne der Stelle, bis zu der es in der Person vordringt – die Zentralität –, hängt nun mit der qualitativen und spezifischen Tiefe in bestimmter Weise zusammen.

Der spezifischen Tiefe eines Haltungstypus entspricht eine jeweilige Tiefe in diesem Sinn der »Berührungsstelle«. Nicht als ob beide wesensmäßig zusammengehörten, so daß jede Haltung *realiter* immer die ihrer spezifischen Tiefe gebührende Stelle in der Person einnähme, aber sie *gebührt* ihr, sie *sollte* sie einnehmen. Es kommt vielmehr auch vor, daß jemand von etwas tiefer ergriffen und berührt wird als dies der spezifischen Tiefe des Inhaltes nach der Fall sein sollte. Die Trauer über einen Verlust kann jemandem tiefer gehen, als es diesem Erlebnis an sich gebührt. Jemand kann sich etwas *zu sehr* zu Herzen nehmen, ebenso wie sich jemand etwas *zu wenig* zu Herzen nehmen kann. In beiden Fällen wird die in der spezifischen Tiefe wurzelnde Forderung nicht erfüllt. Es gibt eine *geforderte Grenze* für das »Tiefgehen«, die in dem Wesen der spezifischen Tiefe einer Haltung bzw. ihres Objektes verankert ist. Es handelt sich hier also um einen wesensmäßigen Sollenszusammenhang, nicht um einen Seinszusammenhang.

Zwischen der qualitativen Tiefe einer Haltung und dem »Tiefgehen« besteht nun folgender Wesenszusammenhang: *Je tiefer* eine Haltung *qualitativ* ist, um so *tiefer* geht sie der Person. Qualitativ tiefe Haltungen können die Person nicht nur peripher berühren. Die qualitativ tiefste Gattenliebe *muß*, wenn sie in einer

Person verwirklicht ist, dieselbe auch zu tiefst berühren, und zwar bis an die Tiefenstelle, die der Gattenliebe spezifisch entspricht. Eine Steigerung des Tiefgehens über die spezifisch geforderte Grenze hinaus zieht natürlich keine Steigerung der qualitativen Tiefe, die ja nicht mehr möglich ist, nach sich. Dem Tiefergehen haftet in solchen Fällen vielmehr ein Moment der Disproportion an, ja es wird merkwürdigerweise durch diese Übersteigerung des »Tiefgehens« eine Abnahme der qualitativen Tiefe bedingt.

Neben diesem Moment des Tiefgehens steht die Rolle, die etwas im Leben der Person spielt, die man auch als Tiefe zu bezeichnen versucht sein könnte. Sie steht zu der letztgenannten Art von Tiefe in mannigfacher Beziehung, ohne daß sie deshalb mit ihr verwechselt werden dürfte.

In dem Leben eines Menschen spielt die Kunst die größte Rolle, bei einem anderen die Liebe zur Nation, bei einem dritten die Liebe zum Ehegatten, bei einem vierten die Wissenschaft usw. Der jeweilige Inhalt nimmt den größten Platz ein im Leben des betreffenden, um ihn »dreht« sich gleichsam alles, er ist das ausschlaggebende Moment im Leben der Person. Es ist nicht schwer zu sehen, daß hierin wieder ein ganz neues Moment vorliegt, daß von den drei bisher betrachteten Tiefe-Arten ganz zu trennen ist. Es ist wie das Tiefgehen formaler und nicht material qualitativer Natur, wie die beiden ersten Tiefe-Arten. Es bedeutet eine Stelle, die ein Gut oder ein Akt im Leben der Person einnimmt, und nicht etwas dem Akt oder dem Gut als solchem zukommendes. Aber während das Tiefgehen wesenhaft mit der qualitativen Tiefe verknüpft ist, ist die Rolle relativ unabhängig von der Tiefe des Aktes oder Gutes und während das Tiefgehen auf die Dimension zum Zentrum der Person hin relativ ist, ist die Rolle auf den Umfang bezogen, den ein Erlebnis in der Person besitzt. Allerdings müssen wir hier gleich wieder verschiedene Arten der Rolle eines Guts oder Aktes unterscheiden: Die konstitutive und die Erlebnisrolle, wobei für uns in erster Linie die konstitutive Rolle in Frage kommt.

Man könnte erstens dabei an die in einem weit höherem Maße konstitutive Funktion denken, die bestimmte Sachen für die Person haben, und die wir als Lebensgewicht bezeichnen könnten. Wir sagen in diesem Sinn: Jemand lebt ganz in der Kunst, die Kunst ist sein Lebenselement, bei einem anderen ist es das »Leben«. Oder wir können von einer Frau sagen: Sie ist in erster Linie Gattin, eine andere in erster Linie Mutter. Hier handelt es sich um die konstitutive »Anlage« und Grundhaltung der Person, die

in einem Verhältnis zu einem ganzen Gebiet besteht und nichts mit der Herrschaft einer konkreten Sache zu tun hat. Dieses Lebensgewicht ist auch viel konstanter, und es kann nicht bald eines, bald ein anderes diese Funktion einnehmen. Eine Frau, die konstitutiv primär Gattin ist, kann nicht plötzlich primär Mutter sein. Es gibt wohl auch hier radikale Umwandlungen, aber nur unter bestimmten Bedingungen und nur im Falle der allertiefsten Umkehr, wie bei der Bekehrung, nicht als normale Veränderung.[1]) Bei unserem Begriff der größeren und kleineren Rolle handelt es sich aber vielmehr um die Stelle, die die Person einem konkreten Etwas einräumt, oder die es selbst der Person abringt, so daß es im Höchstfall den Schwerpunkt im Leben der Person ausmacht.

Eben so wenig darf diese Rolle im Leben der Person mit der bloßen Erlebnisrolle verwechselt werden. Gewisse Inhalte spielen eine große Rolle im Leben der Person, sie präokkupieren und absorbieren einen. Gerade den ihrer Qualität spezifisch oberflächlichsten Inhalten ist es eigen, sich im Erleben der Person gleichsam »vorlaut« zu verhalten und präpotenz alles andere Erleben zu übertönen und zu verdrängen. Alles Körperliche und Sinnliche besitzt diese Tendenz, alles Sensationelle, Interessante, Aufregende – je vergänglicher und aktueller, je größer die Tendenz zu dieser Absorption des Erlebens. Die Gefühle von geringer Tiefe, die wir als Strohfeuer bezeichnen, sind dafür typisch. Man sieht ohne weiteres, daß es sich hier nicht um diese Erlebnisrolle handelt, sondern um die Rolle im Leben selbst. Die Gegenüberstellung von Leben und Erleben läßt den Unterschied klar hervortreten.

Natürlich bestehen zwischen beiden Arten von Rollen bestimmte Beziehungen. Normalerweise füllt das im Leben Dominierende auch das Erleben. Es trägt vor allem eine Tendenz dazu. Aber das Erleben ist auch von außen ständig beeinflußt, und so steht dieser Tendenz die andere der von außen kommenden Inhalte gegenüber, das Erleben zu erfüllen, bzw. die Tendenz der Person, in ihrem Erleben sich an das peripher Aktuelle, im eigentlichen Sinn des Wortes Äußerliche, zu verlieren. Aber die Rolle, die etwas im Leben spielt, wird durch vorübergehende Präokkupation des Erlebens nicht alteriert. Sie besteht deshalb fort, wenn auch ihre Tendenz,

1) Auch hier bestehen zwischen der spezifischen Tiefe eines Aktes und seiner qualitativen Eigenart einerseits und der Rolle, die er im Sinne des Lebensgewichtes einnimmt, andererseits wesensmäßige Sollensbeziehungen. Gewisse Sachen sollen ein größeres Lebensgewicht haben als andere, und dem spezifisch Tiefsten gebührt es, das höchste Lebensgewicht zu besitzen.

das Erleben ganz auszufüllen, zeitweilig nicht zur Erfüllung gelangen kann, woraus eine eigene Disharmonie resultiert.

Auch hier bei der konstitutiven Rolle bestehen wie zwischen »Tiefgehen« und spezifischer Tiefe eines Haltungstypus wesensmäßige Sollenszusammenhänge mit dieser. Das spezifisch Tiefere soll auch die größere Rolle spielen, das spezifische Tiefste bzw. das spezifisch absolut Tiefe die absolute Vorherrschaft in der Person, im Sinne der Rolle, besitzen. Dies gilt jedoch mit einer gewissen Einschränkung im Gegensatz zu der Beziehung beim »Tiefgehen«. Nicht alles spezifisch Tiefe besitzt in derselben Weise einen Anspruch auf eine Rolle im Leben der Person. Erstens gilt dies alles nur bei den positiven Haltungen, die spezifisch tiefen bösen Haltungen sollen natürlich keinerlei Rolle spielen. Zweitens gibt es außer dem Unterschied der spezifischen Werttiefe noch qualitative Wertunterschiede, wie den von sittlichen und ästhetischen Werten, die auf den Anspruch auf eine bestimmte Rolle modifizierend einwirken. Daher kann man die geforderte Größe der Rolle nicht allein von der spezifischen Tiefe abhängig machen. Aber ceteris paribus kann man sagen, je spezifisch tiefer etwas ist, eine umso größere Rolle soll es spielen. Die Gottesliebe z. B. soll eine größere Rolle im Leben spielen als die Gattenliebe oder die Liebe zur Kunst.

Auch zwischen der qualitativen Tiefe und der Rolle besteht ein bestimmter Zusammenhang. Je tiefer eine Haltung qualitativ ist, vorausgesetzt, daß es sich um Haltungen mit seinsmäßiger Tendenz zum »Rolle spielen« handelt, je größer ist die Rolle, die sie spielt. Dies ist aber ein notwendiger Seinszusammenhang, kein Sollenszusammenhang. Eine qualitativ tiefe Liebe kann nicht bei jemand verwirklicht sein, ohne dabei eine große Rolle zu spielen. Aber die Beziehung ist nicht umkehrbar, nicht alles, was eine große Rolle spielt, muß qualitativ tief sein. Auch qualitativ Oberflächliches kann eine große Rolle spielen, man denke nur an oberflächliche Menschen. Vor allem zieht, wie wir sahen, eine Steigerung der Rolle nicht notwendig eine solche der Qualität nach sich, z. B. wenn etwas eine Rolle spielt, die weit über das hinausgeht, was ihm seiner spezifischen Tiefe nach zukommt.

Zwischen dem Tiefgehen und der Rolle bestehen, wie wir nach dem Gesagten schon sehen, auch enge Beziehungen. Dies geht ja schon aus den gemeinsamen analogen Beziehungen zur spezifischen Tiefe und qualitativen Tiefe hervor. Dem größeren Tiefgehen entspricht, sofern es sich um Haltungen handelt, die einen sollensmäßigen Anspruch oder eine seinsmäßige Tendenz auf Rollespielen haben, eine größere Rolle. Die Liebe, die einem tief geht, spielt immer

eine größere Rolle, als die, die nicht tief geht. Aber hier ist dies auch umkehrbar. Was eine große Rolle spielt, geht auch stets tief. Das Rollespielen ist eben im Tiefgehen stets fundiert, und darum mit ihm notwendig verbunden, bei allem wenigstens, was seinem Sinn nach Rolle spielen kann.

Eine Einschränkung erfährt dies dadurch, daß, wie wir später sehen werden, die Person gewisse Erlebnishaltungen aktuell haben kann, ohne daß dieselben real in ihr Wurzeln haben. Diese Haltungen oder Erlebnisse irgend welcher Art können ihr tief gehen, aber nur soweit es sich um diese momentane Verfassung handelt, die keinen dauernden Boden in der Person besitzt. Es ist dies eine Eigentümlichkeit der Person in ihrem aktuellen Leben, auf die wir später genauer eingehen werden. In diesem abgewandelten Sinn kann etwas tief gehen, ohne deshalb Rolle spielen zu müssen, die notwendig Dauer in sich schließt. Die Rolle ist je nach dem Typus der Akte, die in Frage kommen, ganz verschieden, während bei dem Tiefgehen dieser Unterschied sich nicht so geltend macht.

Gewisse Haltungen sind nach der Natur des Objektes, auf das sie sich beziehen, nicht imstande, in der Person in demselben Sinne Rolle zu spielen wie andere. Dahin gehört alles, dessen Objekt ohne Dauer ist, wie ein einmaliges Ereignis. So z. B. wenn jemand einmal eine große Enttäuschung erlebt hat, die sich auf ein einmaliges Ereignis stützt, oder wenn jemand einmal eine große Demütigung erlitten hat, so können diese Ereignisse zwar einen unauslöschlichen Eindruck gemacht haben, ja von entscheidender Bedeutung für das Leben des Betreffenden gewesen sein. Aber die ihnen geltende Haltung, das Sichschämen oder das Enttäuschtsein ist selbst seinem Wesen nach nicht in derselben Weise dauernd und stets lebendig, wie die Liebe zu einem Menschen etwa dauert und alles immer wieder neu belebt und bestimmt. Diese auf einmalige Ereignisse aufgebauten Erlebnisse können zwar von entscheidender Bedeutung und Einwirkung im Leben der Person sein. Diese Bedeutung besitzt aber dann einen ganz anderen Charakter, den eines auslösenden Anlasses, als die ihrem Wesen nach dauernden Haltungen, nämlich den eines auslösenden Anlasses. Wir können diese einschneidende Bedeutung, die auch ein künstlerischer Eindruck oder ein großer Schrecken haben kann, auch als Rolle bezeichnen. Aber während wir in beiden Fällen ohne wesentliche Modifikation von Tiefgehen sprechen können, ist die von diesem Tiefgehen bedingte Rolle, je nach der Art des Typus, von Haltung oder Akten, um die es sich handelt, eine wesentlich andere. Innerhalb der dauernden Hal-

tungen steht die, die die Hauptrolle spielt, selbst gleichsam im Mittelpunkt des Lebens und wirkt auf alles und färbt alles, während in anderen Fällen das Rollespielende nur an einer zeitlich lokalisierten Stelle des Lebens steht und nicht selbst mit der Person dauernd fortlebt, sondern nur in seinen Wirkungen. Es wird Anlaß für das im ersteren Sinne Rollespielende.

So gilt der Wesenszusammenhang von Tiefgehen und Rollespielen in dieser strengen Weise nur zwischen der Rolle im ersteren Sinn und dem Tiefgehen, bzw. er ist auf die Haltungen beschränkt, die ihrem Sinn und Wesen nach überhaupt in diesm Sinne Rolle spielen können.

Etwas kann also eine kleinere oder größere Rolle in dem Leben eines Menschen spielen, und etwas spielt stets die größte Rolle, bildet den Punkt, um den sich alles dreht. Es muß zwar nicht immer diese zentralste Stelle ausgefüllt sein, sie kann zeitweilig leer stehen, man denke an die unausgefüllten Existenzen. Aber einmal wird sich ein Inhalt finden, der an diese Stelle rechtmäßig oder unrechtmäßig tritt, denn die Person hat eine Tendenz, diese Stelle auszufüllen. Wie wir schon sahen, darf aber nur der spezifisch tiefste Inhalt diese Stelle einnehmen nach dem wesensmäßigen Sollenszusammenhang von spezifischer Tiefe und Rolle, den wir eben kennen lernten. Tritt ein anderer an diese Stelle, so nimmt er diese Stelle usurpatorisch ein. Denken wir an den in der französischen Belletristik oft geschilderten Typus einer Leidenschaftsliebe, die einen Menschen völlig beherrscht. Sie wird zum Mittelpunkt seines Daseins.[1]) Der hier im Mittelpunkt stehende Inhalt beherrscht dann die Person, er hält sie gefangen, macht sie zum Sklaven. Steht hingegen das spezifisch Tiefste im Mittelpunkt der Person, ist etwa ein Heiliger nur mit Gott beschäftigt, nur von Gott erfüllt, »beherrscht«, wie wir hier uneigentlich sagen, die Liebe zu Gott sein ganzes Leben, so ist die Person im Gegenteil befreit, es fehlt völlig das Gewalttätige, das uns im unrechtmäßigen Falle von Sklaverei reden läßt. Die Zentralrolle weist demnach einen völlig anderen Charakter auf, je nachdem sie von Rechts wegen oder usurpatorisch eingenommen wird.[2]) In der Tendenz nach Ausfüllung dieser zen-

1) Vgl. etwa den »Chevalier« in Prevosts »Manon Lescaut«.

2) Dieser versklavende Charakter ist nicht etwa auf das Konto der Leidenschaft in unserem Beispiel zu setzen. Die Leidenschaft trägt diesen gewalttätigen Charakter noch außerdem, aber nicht auf diesen kommt es hier an, wenn er auch in unserem Beispiel die Versklavung doppelt stark in die Erscheinung treten läßt. Auch gewisse geistige Güter können in der Person,

tralen Stelle, nach dem Besitz eines Inhaltes, der die absolute Rolle spielt, analog der formalen Tendenz nach einem höchsten Gut auf der Gegenstandsseite, liegt es auch begründet, daß der Mensch, der nicht von Gott erfüllt ist, alsbald von einem Götzen beherrscht wird.

c) Die der Grundhaltung eigene Tiefe.

Von der Tiefe als Größe der Rolle sowie als »Tiefgehen« müssen wir ferner die Tiefe ganz trennen, die wir im Auge haben, wenn wir die Grundhaltung als die »tiefste« bezeichnen und die konkreten Einzelhaltungen oder gar die einzelnen Handlungen als das Peripherste. Die Grundhaltung liegt allem Übrigen, was die Person vollzieht, zugrunde. Sie hat eine ganz eigene konstitutive Bedeutung, die nur ihr zukommen kann – nicht etwa jedem Erlebnis, das eine konstitutive Rolle in der Person spielt. Dieselbe gilt es hier zu verstehen. Zunächst drängt sich uns aber eine mehr logische Beziehung der Grundhaltung zu allen Einzelhaltungen auf, die mit der konstitutiven eng verknüpft ist.

Die sittliche Grundhaltung ist die allgemeinste sittliche relevante Haltung. Wie auf der gegenständlichen Seite »gut« als der Grundwert bezeichnet werden kann gegenüber den konkreten sittlichen Werten: gerecht, gütig, wahrhaftig, keusch, demütig, und das Erfassen des Grundwertes als »allgemeinstes Grundwerterfassen« gegenüber dem Erfassen der einzelnen Werte angesehen werden muß, so ist auch die Haltung, in der die Person zum Grundwert

an die erste Stelle gelangt, die Person sklavisch gefangen halten, wenn es auch hier mehr den Charakter hat, daß die Person sich an sie verloren hat. So kann die Person, etwa Don Quixote, von den Ritterromanen beherrscht werden oder jemand von einer bestimmten Idee und der Hingabe an dieselbe, etwa an die Demokratie oder an gewisse theosophische Ideen. Alles dreht sich hier um diesen Punkt, an ihm hängt gleichsam die Person sklavisch fest, obgleich man hier nicht von Leidenschaft sprechen kann im obigen Sinne. Besonders kraß wird der Gegensatz rechtmäßiger und unrechtmäßiger Mittelpunktsrollen, wenn man an das Bild denkt, das Heilige bei unfrommen oder areligiösen Zeitgenossen manchmal erwecken, und dieses dann damit vergleicht, wie es tatsächlich ist. Sie scheinen den anderen wie von einer fixen Idee besessen, wie anormal, und sie bedauern sie, daß sie sich so gefangen nehmen lassen. Sie sehen die Heiligen eben, als ob sie von einem Inhalt unter anderen beherrscht würden, und erkennen nicht, daß es sich hier um das spezifisch Tiefste – ja inkomparabel, weil absolut Tiefste – handelt, das diese zentraldominierende Rolle nicht nur spielen darf, sondern sogar soll. Sobald dies außer acht gelassen wird, muß es auch so wirken, als ob es sich um eine usurpatorische Herrschaft handle, und dieses Bild muß eben die versklavenden Züge dieser Herrschaft tragen.

Stellung nimmt, die gleichsam ihr Verhältnis zu Gott bzw. zur Welt des Sittlichen überhaupt darstellt, die allgemeinste Haltung. Wir sehen, wie wir schon bei der Gegenüberstellung einer ganzen Begehrlichkeitsrichtung und einer bloß konkreten Begier an früherer Stelle sahen,[1]) wie man von allgemeineren und spezielleren Haltungen und Regungen sprechen kann. Die Gefräßigkeit bzw. die Leckerheit ist »allgemeiner«, als die spezielle Begier nach einem bestimmten Speisetypus, etwa die Begier nach Süßigkeiten, die Begier nach Süßigkeiten wieder allgemeiner, als die konkrete spezielle Begier nach einem bestimmten Kuchen, diesem Individuum, das vor mir steht. Allgemeiner als die Leckerheit ist die Richtung auf das Sinnliche, im Sinne der Gaumenlust, überhaupt allgemeiner als dieses aber die begehrliche Richtung der Person, die Grundrichtung auf das Angenehme überhaupt. So gelangen wir zu einer möglichen Grundhaltung der Person, indem wir von einer konkreten Begier ausgehend, zu dem jeweilig allgemeineren Fundament derselben fortschreiten. So ist die sittliche Grundhaltung die letzte Stellung einer Person zu Gott und der Welt bzw. zu der Welt des Sittlichen als solcher, im Gegensatz zu den jeweils spezielleren Haltungen zu einzelnen Werttypen, bis zu dem Verhalten zu einem individuellen Wertträger, etwa der liebevollen Haltung an einem bestimmten Menschen.

Es handelt sich hier zunächst um ein logisches Verhältnis zwischen Grundhaltung und Einzelhaltung. Aber es ist nicht einfach formal logisch zu verstehen, als ob man beliebig weiter dabei gehen könnte bis zum Gegenstand überhaupt. Diese »allgemeineren« Haltungen bis zur allgemeinsten der Grundhaltung sind reale, in der Person aufweisbare, selbständige Elemente, die zugleich in einem konstitutiven ontischen Verhältnis zu einander stehen. Wenn wir sagen würden, allgemeiner als die sittliche Grundhaltung sei die Grundhaltung überhaupt und allgemeiner als diese die Haltung, so hätten wir einen rein formalen Fortschritt zum logisch Allgemeineren, der ontologisch und insbesondere für die ethisch relevante Seite der Person ohne Bedeutung ist. Es handelt sich hierbei eben nicht um eine unter einem willkürlichen Gesichtspunkt vorgenommene Gegenüberstellung des jeweiligen übergeordneten Begriffes, sondern um reale selbständige Elemente in der Person, die außer ihrem ontischen Zusammenhang, den wir gleich kennen lernen werden, diese logische Beziehung aufweisen, die in der real ontischen Beziehung eine materiale, begrenzende Grundlage hat.

1) Vgl. Teil II, 3.

Zwischen der Richtung auf die Gaumenlust und dem Hang zu einer bestimmten Speise, besteht ein bestimmter Fundierungszusammenhang. – Je nach der Art der begehrlichen Richtung auf die Gaumenlust ist auch der konkrete Hang zu einer Speise – etwa zu Orangen – modifiziert. Kehrt sich die Person von dieser begehrlichen Richtung in toto ab, so ist damit auch dieser Hang erloschen, und zwar je nach der Art dieser Absage ist auch die Art des Erlöschens.[1]) Die allgemeinere Haltung ist die konstitutive Grundlage der konkreteren Haltung. Nicht als ob sie die konkrete Haltung direkt determiniere, so daß mit der einen notwendig die andere gegeben wäre, sie bildet vielmehr die konstitutive Voraussetzung für das Dasein der konkreteren und modifiziert sie in qualitativer Hinsicht. Von der Art der allgemeineren Haltung hängt erstens ab, welche konkreten Haltungen möglich sind, und zweitens, welche Färbung und Art sie haben, wenn sie auftreten. Nicht aber bedingt sie notwendig ihr Auftreten. So ist die sittliche Grundhaltung von konstitutiver Bedeutung für das gesamte sittliche Sein und Leben der Person, wie wir früher sahen. Von ihrer qualitativen Eigenart hängt es ab, welche sittlichen Akte die Person vollziehen kann, und in welcher Modifikation sie sie vollzieht. Aber mit der Grundhaltung sind noch nicht ohne weiteres alle die Einzelhaltungen notwendig gegeben. Wir werden die Eigenart dieser konstitutiven Bedeutung der Grundhaltung und ihre Grenzen noch näher behandeln, wenn wir auf die Stellung der Grundhaltung und der Person als solche zu sprechen kommen. Zunächst müssen wir die »Tiefe«, die ihr eigen ist, noch von einer anderen Art von Tiefe trennen.

Daß Tiefe etwas anderes bedeutet, wenn wir die Grundhaltung als die tiefste Haltung bezeichnen, die jeweils grundlegende allgemeinere Haltung tiefer als die konkretere fundierte, als bei den vorher charakterisierten Typen von »Tiefe«, ist leicht einzusehen. Die Grundhaltung kann qualitativ ebenso oberflächlich sein wie ein ganz konkreter spezieller Akt. Sie ist qualitativ nicht tiefer wie irgendein von ihr konstitutiv bedingter, eben, wenn wir es mit oberflächlichen Menschen zu tun haben. Sie ist auch nicht spezifisch tiefer. Eine konkrete demütige Unterordnung unter Gott oder ein liebender Gehorsamsakt oder eine Danksagung sind ebenso spezifisch tief wie die Grundrichtung zu Gott. Die spezifische Tiefe ist ab-

1) Wie wir gleich in Kap. 2,2 Teil III sehen werden, ist diese konstitutive Wirkung auf die wirkliche tatsächliche Abkehr beschränkt. Die bloßen »Intentionen« haben eine solche unmittelbar konstitutive Funktion nicht.

hängig von der prinzipiellen Höhe und dem ethischen »Gewicht« des Gegenstandes, dem die Haltung gilt. Die Tiefe, auf die es hier ankommt, hingegen ist von der Allgemeinheit des Gegenstandes und seinem konstitutiven Gewicht, dem die Haltung gilt, abhängig und in der »Allgemeinheit« der Haltung und ihrer konstitutiven Bedeutung gegründet.

Aber auch von der Tiefe eines Erlebnisses im Sinne der Rolle, die dasselbe in einer Person spielt, ist diese verschieden. Sahen wir doch, wie gerade ganz konkrete Stellungnahmen – die Liebe zu einem bestimmten Menschen – die dominierende, das Leben bestimmende Rolle spielen kann, die doch im Sinne des Unterschiedes von Grundhaltung und Einzelhaltung zu den peripheren gehört. Dasselbe gilt von dem Unterschied zum »Tiefgehen«.

Schwerer ist der Unterschied der Grundhaltung eigenen Tiefe von der Tiefe im Sinne der Überaktualität zu sehen.

Wir stellten an früherer Stelle[1]) den Erlebnissen, die nur von Gnaden ihren »aktuellen Erlebtseins« ihr Dasein fristen, dasjenige gegenüber, was in der Person, auch unabhängig von diesem Erlebtwerden, ein Dasein hat. So existiert ein in mir aufsteigender Zorn nur, insofern er jetzt erlebt wird, die Liebe, die ich zu jemandem empfinde, hingegen existiert auch unabhängig von dem »aktuellen Erlebtwerden«, sie fristet ihr Dasein nicht von Gnaden des aktuellen Erlebtseins. Sie ist in ihrem Sein erlebnistranszendent, während der Zorn erlebnisimmanent ist, wie wir hier sagen können. Deshalb ist sie doch ebenso wenig eine Grundhaltung, ja auch nicht eigentlich allgemeiner als der Zorn. Wenn wir also etwa von Tiefe in dem Sinne sprachen, daß wir das in seinem Sein nicht von der Aktualität Abhängige als tiefer bezeichneten als das auf das aktuelle Erlebtwerden Relative, so ist hier von Tiefe wiederum in einem ganz anderen Sinn die Rede als bei der Grundhaltung. Zwar muß die Grundhaltung immer zu dem überaktuellen Erlebnistranszendenten gehören, aber deshalb ist ihre Eigenart durch diesen Gegensatz noch in keiner Weise berührt, und die Tiefe, die sie mit allem Erlebnistranszendenten gemeinsam hat, ist nicht die Tiefe, die sie allen Einzelhaltungen gegenüber charakterisiert. Er bezieht sich vielmehr auf völlig andere Punkte bei der Grundhaltung, auf ihre konstitutiv fundierende Funktion und ihre »Allgemeinheit«. Noch klarer wird dies, wenn wir auf diese neue »Tiefendimension« näher eingegangen sind, die in der Struktur der Person eine entscheidende Rolle spielt.

1) Siehe Teil II, 1. d.

d) Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und »Dauer«.

Wir hatten bei dem Gegensatz des nur aktuell existierenden und des Überaktuellen noch verschiedene Momente nicht geschieden.

Da ist erstens der Gegensatz dessen, was momentan aktuell im bewußten Mittelpunkt meines Erlebens steht, und dessen, was gleichsam im »Hintergrund« oder »auf der Seite« in meinem Erleben steht. Wie ich, wenn ich auf einen Tisch sehe, primär auf diesen Tisch gerichtet bin – er im Mittelpunkt meines Wahrnehmens steht, während ich vieles andere mit wahrnehme –, so auch hier. Jetzt bin ich zornig, im nächsten Moment bin ich durch einen Schrecken abgelenkt, ich bin jetzt erschrocken und so fort. Es gibt stets ein Etwas, an das das »Jetzt« gebunden ist. Nur ein Inhalt kann hier stehen, und es liegt in der gebrechlichen Natur des Menschen, daß er nicht lange bei dem Einen verharren kann. Unaufhaltsam drängt der Strom des Lebens neue Inhalte an diese Stelle, und die Person muß stets zu einem neuen »Jetzt« forteilen. Deshalb ist der Zorn noch nicht vorüber, er kann noch im Hintergrunde lauern und alles das färben, was während seiner Dauer in diesen Mittelpunkt meines Erlebens tritt.

Von diesem Gegensatz, in dem sich das den Mittelpunkt des aktuellen Erlebens Füllende und das sonst im Erleben Vorhandene gegenüber stehen — wir wollen den Ausdruck aktuell und inaktuell dafür wählen —, muß der von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz[1]) getrennt werden. Er bezieht sich auf die Seinsart gewisser Inhalte, auf die ihnen wesenhaft zukommende Existenzform. Viele Stellungnahmen, wie Zorn, Empörung, Ärger sind ihrem Wesen nach erlebnisimmanent, d. h. sie sind, sofern sie erlebt werden, und existieren nur, solange sie erlebt werden. Deshalb sind sie nicht auf das Aktuellsein in ihrer Existenz beschränkt. Ein Ärger, der erst aktuell lebendig war, kann nachher noch in mir zurückbleiben, obgleich ich aktuell bereits in etwas anderem lebe. Er kann noch nachklingend das Übrige färben, bis er wirklich verschwindet. Er wird ja bis dahin immer noch »erlebt«, wenngleich er nicht mehr im aktuellen Mittelpunkt steht.

Wenn ich mich hingegen über eine Äußerung eines Freundes ärgere und nach einigen Tagen, wenn mir die Äußerung, die ich inzwischen

1) Hier ist natürlich mit »Erlebnistranszendenz« etwas völlig anderes gemeint als A. Pfänder in seinen Ausführungen »Zur Psychologie der Gesinnungen« im Auge hat, wenn er von Transzendenz der Gesinnungen spricht. A. Pfänder: »Zur Psychologie der Gesinnungen«, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Band III, Halle 1916.

ganz vergessen hatte, wieder einfällt, wiederum in Ärger gerate, so muß ich von zwei realen »Ärgern« sprechen, dem Ärger vor zwei Tagen und dem Ärger jetzt, nicht von ein und demselben realen Ärger. Die Stellungnahme bildet eine reale Einheit, solange sie in kontinuierlichem Zusammenhang erlebt wird, darüber hinaus existiert sie nicht. Tritt die qualitativ gleichartige und in ihrem Objekt identische Stellungnahme als neues Erlebnis auf, so ist sie eine neue Realität, die als reales Etwas von dem früheren völlig verschieden ist. Lieben wir hingegen einen Menschen, so können wir von einer realen Liebe zu dem Betreffenden sprechen, die ebenso existiert, auch wenn wir sie nicht mehr erleben, und die bei jedem Erleben als die eine identische auftritt und auch als reale Stellungnahme nicht in verschiedene Einzelerlebnisse zerteilt werden kann.

Die Sachlage wird bei diesen erlebnisimmanenten Stellungnahmen dadurch etwas verdunkelt, daß sie einen Sinn haben und sich mit ihnen etwas Objektives konstituiert, was natürlich beides nicht erlebnisimmanent existiert. Während die Erlebnisimmanenz eines körperlichen Schmerzes oder einer sinnlosen Alteration ohne weiteres einleuchtet, enthält jeder Ärger oder andere analoge Stellungnahmen einen Sinn, der das reale Erlebnis überdauert. Er sagt gleichsam etwas Feindliches und konstituiert eine feindliche Beziehung, die nicht verschwindet, wenn auch das Erlebnis bzw. der reale Ärger vorüber sind. Dieser objektive Niederschlag, der in dem Sinn der Stellungnahme fundiert ist und natürlich nichts mit der realen »Wirkung« in dem, dem der Ärger gilt, zu tun hat, hört erst auf bzw. verschwindet erst, wenn das feindliche »Contra«, das in dem Ärger lag, in irgendeiner Form zurückgenommen wird.[1]) Man sieht dies ja daran, daß man mit dem bloßen Vorbeisein des Zornes, der einem galt, nicht zufrieden ist. Es ist erst wieder alles gut, wenn der andere das in ihm enthaltene »Feindliche« irgendwie zurückgenommen hat, indem er um Verzeihung bittet oder sein Bedauern darüber ausdrückt bzw. es bereut usw.

Mit diesem Sinn bzw. dem, was sich objektiv mit dem Akt konstituiert, haben wir es hier aber nicht zu tun. Während es als eine außer-personale Realität natürlich erlebnistranszendent ist, ist das Geschehnis in der Person, die reale Stellungnahme, Ärger usw. erlebnisimmanent in seinem Sein. Die Liebe zu einem Menschen

1) Auf die sehr wichtige Frage, wann und wie das, was sich durch eine solche Stellungnahme konstituiert hat bzw. was mit ihr gesagt wurde, und nun eben dasteht, wieder aufgehoben werden kann, sei hier ausdrücklich hingewiesen.

hingegen ist als personales Geschehnis nicht nur in ihrem Sinn, in dem, was sie also gleichsam sagt, erlebnistranszendent.

Mit dem Unterschied von Erlebnisimmanenz und Erlebnistranszendenz hängt drittens auch der von Dauer und vorübergehend eng zusammen. Ein Ärger etwa kann länger oder kürzer dauern, immer hat er seinem Wesen nach ein befristetes Dasein von durchaus kommensurabler Dauer. Das hängt eben mit der Art seines Daseins zusammen, das an das »Erleben« gebunden ist bzw. den Erlebnisstrom und damit an den Wechsel, der notwendig bei der gebrechlichen Natur des Menschen in diesem herrscht. Eine Liebe hingegen kann in einer ganz anderen Weise dauern. Sie ist nicht befristet, sondern kann mit der Person ihr ganzes Leben hindurch fortleben. Das Erleben der eigenen Liebe, vor allem das aktuelle, aber auch das inaktuelle ist natürlich auch zeitlich gefristet. Aber da die Liebe nicht an dasselbe gebunden ist in ihrem Sein, sondern eine Kontinuität besitzt, die sie als das eine Identische in dem unterbrochenen Erleben ihrer selbst bestehen läßt, so kann sie dauern, auch wenn das Erleben ihrer kurz befristet ist. Diese Möglichkeit, unbefristet dauern zu können, dieser Anspruch auf Dauer einerseits, diese Kurzlebigkeit andererseits hängen mit der Erlebnisimmanenz und -transzendenz wesensmäßig zusammen. Alles Erleben ist an Wechsel gebunden, alles, dessen Sein im Erlebtwerden aufgeht, ist daher notwendig von nur kommensurabler Dauer.

Dieser Sinn von Tiefe, der in der Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit besteht, steht zunächst mit der qualitativen Tiefe und der spezifischen Tiefe in keinem Zusammenhang. Das Erlebnisimmanente kann von größter Tiefe sein. Ein heiliger Zorn kann die Person erfüllen, eine edle, tiefe Begeisterung in ihr erwachen, die qualitativ und spezifisch von großer Tiefe sind, obgleich beide strukturell in ihrem Sein erlebnisimmanent sind. Während eine sinnliche Leidenschaft, die einen Menschen beherrscht, oder eine typisch vitale Liebe von relativ geringer und qualitativer und spezifischer Tiefe sein können, und doch erlebnistranszendent sind. Daher ist denn auch die qualitative Vergänglichkeit von Vielem in dem Sinn, wie wir auch von vergänglichen Gütern gegenüber ewigen sprechen, von der Kurzlebigkeit dieser Erlebnisse zu trennen, die in ihrer Realisationsform liegt, in dem an Wechsel gebundenen Erlebnisstrom des diesseitigen Menschen. Die vitale Liebe ist qualitativ vergänglich gegenüber der geistigen. Die Begeisterung über ein Sittliches ist qualitativ nicht vergänglich, aber als reales Gebilde

ist sie kurzlebig, weil ihr »Realisationsort« im diesseitigen Menschen nur Kurzlebiges zuläßt, also nicht wegen ihrer qualitativen Eigenart, sondern wegen der Konstitution des »gefallenen« Menschen. Alle momentanen Reize und Aufregungen sind außer ihrer Kurzlebigkeit noch qualitativ vergänglich und sind auch ohne Anspruch auf Dauer. Es wäre sinnlos, bei ihnen eine unbefristete Dauer zu wünschen, sie tragen eine Irrelevanz ihrem qualitativen Wesen nach in sich. Das erschwert die Gegenüberstellung, auf die es hier ankommt, weil innerhalb des »Erlebnisimmanenten« noch prinzipielle Unterschiede in der Art der Kurzlebigkeit vorkommen. Worauf es ankommt, ist: die Dauer und die Kurzlebigkeit stehen in keinem notwendigen Zusammenhang mit der qualitativen und spezifischen Tiefe, so daß alles Dauernde vor dem Kurzlebigen an sich einen qualitativen Tiefenvorzug hätte.

Bei den dauernden personalen Geschehnissen hingegen, wie etwa Liebe oder Freundschaft, besteht ein wesenhafter Zusammenhang zwischen der Größe und der Dauer, und der qualitativen Tiefe bzw. dem Tiefgehen, wie auch mit der spezifischen Tiefe, die tiefere Liebe ist auch die dauerhaftere, die tiefere Dauer die dauerndere. Die Gattenliebe ist ihrem Wesen nach dauernder als eine Verliebtheit.

e) Das Verhältnis des Erlebnistranszendenten zu dem Erlebnisimmanenten.

Von großer Bedeutung für das Verständnis der Struktur der Person ist das Verhältnis des Erlebnistranszendenten, vor allem der Grundhaltung zu dem Erlebnisimmanenten. Wir beschränken uns hierbei auf die Stellungnahmen.

Die dauernd in der Person lebenden Haltungen sind natürlich von großer Bedeutung für das, was sich in dem »Erleben« der Person abspielt. Sie gehen ja selbst ständig in das Erleben ein, insbesondere, wenn sie aktualisiert werden. So tritt etwa die Liebe, die ein Mann zu seiner Frau hat, ständig in sein Erleben bzw. in den Erlebnisstrom ein, jedesmal wenn die Liebe ihn aktuell erfüllt oder das aktuell ihn Erfüllende bestrahlt und mit Glanz umgibt. Aber sie steht auch noch in einer weiteren Beziehung zu dem erlebnisimmanenten Geschehen. Sie bildet die Grundlage für eine Reihe von erlebnisimmanenten Stellungnahmen, z. B. einer zärtlichen Regung gegenüber dem geliebten Wesen, einer wilden Angst um dasselbe, einer eifersüchtigen Aufwallung usw. Diese ihrer Struktur nach nur erlebnisimmanenten Stellungnahmen haben eine Wurzel in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme,

die mit ihr erlebt wird. Nicht nur die Liebe wird oft selbst aktuell erlebt, sondern sie kann dann andere Erlebnisse fundieren, die an sich nur »Erlebnisse« sind, so aber mit dem Erlebnistranszendenten verbunden werden und gewissermaßen aus demselben fließen. Diese zweite Beziehung von Erlebnistranszendentem und Erlebnisimmanentem weist uns auch auf einen wichtigen Unterschied innerhalb des Erlebnisimmanenten hin.

Es gibt erlebnisimmanente Stellungnahmen, die, obgleich selbst nicht erlebnistranszendent, doch in einem solchen ihre Wurzel haben, ihre Quelle, aus der sie fließen. So hat etwa ein »heiliger Zorn« eine Quelle in der gesamten sittlichen Einstellung, in dem Eifer für das Reich Gottes usw. Er entspringt aus »tieferen« Zonen. Daneben gibt es erlebnisimmanente Stellungnahmen, die keine Wurzel in einem »Erlebnistranszendenten« haben, sondern in ihrer Sphäre frei schweben. Ich sehe hier von Erlebnissen ab, die nicht Stellungnahmen sind und ganz außerhalb dieser Möglichkeit liegen, wie z. B. ein körperlicher Schmerz, eine Müdigkeit, Hunger usw. An ihnen ist es ohne weiteres deutlich, wie sie prinzipiell ohne ein derartiges Fundament sind. Sie sind ohne jede Beziehung zu dem Erlebnistranszendenten. Aber auch ein Ärger, ein momentan erwachendes Begehren treten in analogem »Freischweben« auf, ohne jedes Fundament. Auch Zorn, Angst und anderes können in dieser Weise auftreten, aber sie können auch aus einem solchen Fundament entspringen. Dies modifiziert sie natürlich und verleiht ihnen in beiden Fällen sehr verschiedene Bedeutung, aber es bleibt ein echter Zorn, auch wenn er ohne tieferes Fundament ist. Erst recht ist dies der Fall bei Stellungnahmen, die von Haus aus nicht diese Tendenz zu einem Fundament in der Tiefe haben, wie Ärger und alle Arten des Begehrens. Daher nimmt die Person eine Reihe von derartigen Haltungen ein, die dem in ihr eigentlich Lebendigen ganz widerstreben. Unter der Einwirkung der Außenwelt spielt sich fortwährend vieles in uns ab und auch manche Stellungnahmen, die mit dem, was eigentlich in uns lebt, in gar keiner qualitativen Beziehung stehen. Es ist uns unbegreiflich, wie wir momentanen Ekel vor etwas eigentlich Begehrtem und Ersehntem empfinden können, wie uns momentaner Ärger über den Geliebten fassen kann usw. Es ist das Rätsel des aktuellen Ich und des Erlebnisstromes, wie sich in ihm so vieles ereignen kann, was dem in der Person eigentlich Lebenden, Rollespielenden gar nicht entspricht, ja widerspricht. Die Hinfälligkeit, Unzuverlässigkeit, Gebrechlichkeit, der Wankelmut der »gefallenen« menschlichen Natur zeigt sich hier am deutlichsten.

Diese freischwebenden Stellungnahmen und Verhaltungsweisen der Person sind trotzdem nicht ohne jede Beziehung zu der übrigen Person. Wenn sie auch kein Fundament in einer erlebnistranszendenten Stellungnahme besitzen, so sind sie doch von der Grundhaltung und dem Wesen der Person bestimmt. Ihre »Freiheit« besteht nur innerhalb gewisser Grenzen. Vieles Erlebnisimmanente nimmt an dieser Freiheit nicht teil. Es kann nicht ein Wertblinder plötzlich Werte sehen, ein Hochmütiger plötzlich demütig vor einem Lob zurückprallen usw., ohne daß die übrigen tieferen Haltungen für den Moment variieren. Nur ein Teil des Erlebnisimmanenten kann, ohne an Echtheit seiner Seinsweise zu verlieren, in dieser Weise von dem erlebnistranszendenten Sein der Person abweichen und auch dieser Teil nur in gewissen Grenzen. Auch die Art des Erlebnisstromes ist bei den verschiedenen Menschen je nach ihrer Grundhaltung verschieden, auch die »freischwebenden« Haltungen, auf die jemand kommen kann, sind bei dem einen anders als bei dem anderen, es ist dem Abweichen eine Grenze gesetzt. Das übrige Sein der Person determiniert den Umkreis für das Freischwebende in der Person und verleiht ihm dort jeweils eine gewisse Färbung.[1]) Das Erlebnistranszendente determiniert also außerdem, daß es Grundlage und Quelle für das erlebnisimmanente Erlebnis sein kann, auch in gewissem Maß dieselbe, wenn es dies nicht ist. Dieses Determinieren ist natürlich etwas völlig anderes wie das »Quellesein«. Es hat einen viel objektiveren Charakter und bezieht sich auch auf das gesamte erlebnistranszendente Sein, nicht nur auf die erlebnistranszendenten Haltungen.

Viel wichtiger aber ist die Sollensbeziehung, die Erlebnistranszendentes und Erlebnisimmanentes verbindet. Es handelt sich dabei zunächst nicht um eine in Werten gegründete Sollensbeziehung, also erst recht um keine sittliche, sondern um eine doppelte, objektive Tendenz. Erstens: Das Erlebnisimmanente soll mit dem Erlebnistranszendenten qualitativ übereinstimmen. Wenn ich jemand liebe, so sollen alle Stellungnahmen gegenüber der geliebten Person, auch die momentansten, qualitativ der liebenden Gesinnung entsprechen. Ärger, Gekränktsein, Eifersucht, Unfreundlichkeit – seien sie auch noch so motiviert – disharmonieren mit der Liebe und sollen infolgedessen nicht sein. Ihr Vorhandensein bedeutet eine Dishar-

1) Eine Ausnahme bildet hier in gewissem Umfang der Wille, soweit es sich um das aktuelle Ich handelt. Es sei hier auch darauf hingewiesen, daß die Grundhaltung selbst dem Machtbereich der Freiheit der Person, wenn auch nicht der des aktuellen Ich, angehört.

monie. Die Liebe verlangt, daß nur qualitativ mit ihr Übereinstimmendes, auch innerhalb des Erlebnisimmanenten sich einstelle. Zweitens hat sie eine Tendenz nach Beherrschung des Erlebnisimmanenten. Sie will die Person auch im Erlebnisstrom ausfüllen. Sie verbietet der Person, sich im Erlebnisstrom den äußeren Eindrücken zu überlassen und von diesen sich ein mit der Liebe unzusammenhängendes Leben vorschreiben zu lassen. Sie will, wenn sie nicht selbst aktuell bewußt ist, so doch immer alles färben und nur auf sie bezogene Erlebnisse gelten lassen.

Dies gilt von allem, was Rolle spielt. Bei dem, was auf Grund seiner spezifischen Tiefe Rolle spielen soll, nimmt diese Tendenz einen wertgetragenen Sollenscharakter an. Das zu der ersten Rolle in uns Berechtigte soll unser ganzes »Erleben« beherrschen. Die natürliche Einstellung, sich von Zeit zu Zeit wieder »schwimmen« zu lassen, d. h. sich dem Gang des Erlebnisstromes zu überlassen, ist sittlich unrichtig. Wir sollen von innen heraus leben, d. h. auch in unserem Erlebnisstrom von dem spezifisch Tiefsten stets beherrscht sein. Auch diese Sphäre, in der die Berührung mit der Außenwelt stattfindet, soll von innen her so weit erfüllt werden, daß alles von außen Einwirkende sich damit auseinander setzen muß. Zwischen diesen beiden Lebenseinstellungen liegt ein typischer Unterschied. Einerseits die »natürliche« Haltung, die sich nach der Aktualisierung eines erlebnistranszendenten Tieferen stets wieder »gehen läßt« und sich dem Erlebnisstrom auf »gut Glück« überläßt. Andererseits die Haltung, die das Tiefste stets festhält und sich niemals auf »gut Glück« überläßt, sondern stets von »innen« heraus lebt und so alles von außen kommende damit in Verbindung bringt und in diesem Licht sieht — die Haltung, die typisch bei dem Heiligen vorliegt, der stets in Gott lebt und sich nie der Welt überläßt.[1])

Hier liegt also eine echte Sollensbeziehung vor. Das spezifisch Tiefste soll nicht nur die größte Rolle spielen, sondern auch die größte

---

1) Dies ist der Sinn der notwendigen Konzentration nach »innen«, die nicht eine gegenständliche Beschränkung auf die eigene Person und die in ihr vorkommenden Inhalte bedeutet, was zum Pietismus führen würde. Diese Konzentration darf natürlich auch nicht im Sinne einer krampfhaften Anspannung verstanden werden, die gleichsam formal mit bloßer Energie, nicht gespeist von dem Kontakt mit dem »spezifisch Tiefsten« auf der Objektseite von der Person an sich vorgenommen wird. Die Bevorzugung des »Innersten« muß nicht um der formalen Persontiefe willen, sondern um der korrelativen Höhe und des Ranges des objektiven Wertes willen für die Person bestimmend werden.

Erlebnisrolle, ja, es soll den Erlebnisstrom beherrschen, so daß sich keine ganz »freischwebenden«, geschweige denn qualitativ disharmonierenden Erlebnisse in der Person mehr einstellen.

f) Die Tiefe als Seinsstufe.

Neben der Tiefe, die dem Dauernden, Erlebnistranszendenten eigen ist, gegenüber dem Kurzlebigen, Erlebnisimmanenten, gibt es endlich noch eine »Tiefe«, die auf die Art der Seinsweise bezogen ist, und die ebenfalls allen bisher angeführten »Tiefendimensionen« gegenüber etwas Neues darstellt. Menschen nehmen manchmal Haltungen ein – etwa ein Interesse an einer Angelegenheit, von dem man schon im Moment seines Daseins weiß, daß sie nicht wirklich in der Person Fuß gefaßt haben, sondern nur von ihr »eingenommen« wurden. Nicht um ein geheucheltes oder unechtes Interesse handelt es sich dann, das der Betreffende nur andern vorspiegelt oder sich selbst vortäuscht. Das Interesse ist vielmehr wirklich im Moment da. Aber obgleich es sich als eines ausgibt, das in der Person Wurzel gefaßt hat und nun ständig bleibt, ist dies nicht der Fall. Etwas, was seinem Wesen nach erlebnistranszendent ist, wie Liebe, Dankbarkeit gegen jemand, Interesse für Kunst usw. kann auftreten wie ein Erlebnisimmanentes. Während alles, was seinem Typus nach erlebnisimmanent ist, seine volle Realität besitzt, wenn es als solches auftritt, so z. B. der Ärger, der in mir aufsteigt, die Belustigung über einen Witz, – ist eine Liebe, die nur so lange besteht, als sie erlebt wird, die also nicht erlebnistranszendent ist, nicht wirklich realisiert in der Person. Sie besitzt nur eine *Scheinexistenz*. Sie ist nicht wirklich real. Es ist eine eigenartige Fähigkeit der Person, in diese Weise, gleichsam »unverbindlich«, Stellungnahmen vollziehen und erleben zu können, ohne daß dieselben wirklich *real* in ihr sind. Schon im Moment ihres Daseins merken wir ihnen diese schattenhafte Existenz an. Wir können auch hier sagen: Es geht ihm nicht tief, er vollzieht die Stellungnahme nicht wirklich, wobei Tiefgehen nichts mit dem früher Erwähnten zu tun hat.

Am deutlichsten tritt dieser Unterschied der Seinsweise beim Willen auf. Manchmal nimmt sich jemand auf Vorwürfe und Zureden unsererseits vor, sich zu ändern, und obgleich im Moment an der Ehrlichkeit seiner Absicht nicht zu zweifeln ist, so merken wir doch, daß er nicht *wirklich* diesen Vorsatz gefaßt hat. Kaum ist die aktuelle Situation vorbei, bleibt nichts davon übrig.

Im Gegensatz dazu steht der Fall, in dem jemand auf Grund von Ermahnungen und dem offenmütigen Hinweis auf seine Fehler

sich wirklich vornimmt, sich zu ändern und dieser Vorsatz gleichsam einschnappt und ein erlebnistranszendentes Sein in der Person erhält. Wir sprechen dann auch davon, daß dieser Vorsatz tief gewesen sei im Gegensatz zu dem andern. Diese »Tiefe« hat, wie man gleich sieht, nichts mit der qualitativen materialen Tiefe des Vorsatzes zu tun — sie betrifft lediglich die Realität desselben in der Person. Jemand kann in dieser »schattenhaften« Weise einen qualitativ sehr tiefen Vorsatz fassen — etwa den, der Welt ganz zu entsagen — und ein anderer kann einen material peripthereren Vorsatz — etwa den, von jetzt an höflicher zu sein — in der vollrealen Weise vollziehen, so daß er einschnappt.

Es könnte sich hier leicht das Mißverständnis einschleichen, als ob es sich bei dem Gegensatz der Seinsweise, um den Gegensatz von dem bloßen Wollen eines Verhaltens und dem Verhalten selbst handle. Wenn wir jemand lieben wollen, so hat dies auch in gewissem Sinn nicht dieselbe Realität, als wenn wir ihn wirklich lieben. Der »bloße« Wille hat etwas schattenhaft leeres gegenüber dem Verhalten selbst. Selbstverständlich ist hier nicht an die Handlungssphäre gedacht, in der sich die Tat und das zugrunde liegende Wollen gegenüberstehen. Der Wille jemand zu helfen und die tatsächliche Hilfe stehen ja in einem völlig anderen Verhältnis als der Wille jemand zu lieben und die tatsächliche Liebe zu dem betreffenden selbst. Bei der Handlung ist das zugrunde liegende Wollen ein notwendiger nie fehlender Bestandteil des Ganzen — das Tun muß ja stets aus dem Wollen fließen — und sogar der wichtigste Bestandteil des Ganzen, die Seele der Handlung, wenigstens objektiv, nicht vom Standpunkt des Handelnden aus betrachtet.

Er ist daher inkomparabel mit dem von ihm fundierten Tun und kann nie als Surrogat für dasselbe erscheinen. Dieses Verhältnis, das an anderer Stelle schon von dem des Wollens einer Stellungnahme und dieser selbst scharf geschiedenen wurde,[1]) ist so andersartig, daß eine Verwechselung mit den Unterschieden der Seinsweise ausgeschlossen scheint. Niemand wird dem Willen, jemandem Geld zu geben, eine geringere Realität in der Person beimessen als dem »Tun« selbst, sie sind beide nur etwas völlig Verschiedenes und gehören jedes in eine andere Realitätssphäre.[2]) Bei dem Wollen,

1) Siehe Idee der sittlichen Handlung I. Teil, Kapitel 2, S. 157.

2) Der Wille, dem aus äußeren Gründen ohne Verschulden der Person keine Handlung folgt, ist nicht weniger real wie der von Erfolg begleitete, wenn er ohne »Tun« die Person in gleicher Weise durchsetzt. Fehlt jedoch dem Willen selbst das Moment, das ihn zur Unterlage einer Handlung machen kann, so weist er allerdings auch Realitätsmängel auf, die aber nach völlig anderer Richtung gehen.

das sich auf Stellungnahmen richtet, haben wir es hingegen nicht mit der notwendigen Unterlage zu tun, die einen Wesensbestandteil des Ganzen bildet, sondern mit etwas »Parallelem«. Abgesehen von der »Sanktion«, die dem Wollen und den gewollten Stellungnahmen, wenn sie in ihrer höchsten Form auftreten, stets gemeinsam ist, liegt der Liebe oder der Begeisterung oder dem Interesse normalerweise kein Wollen zugrunde, geschweige denn m u ß es ihnen zugrunde liegen. Es ist ja vielmehr das Wollen auch hier ohnmächtig, und nur auf Umwegen kann es etwas dafür tun, im Gegensatz zur Handlungssphäre. Es bildet daher der Wille, zu lieben, wirklich nur ein ungefülltes Surrogat, das zu der Stellungnahme eine Parallele bildet, die man als weniger »real« mit gutem Recht bezeichnen kann. Aber es ist dieser Gegensatz der Realitätsstufe ein ganz einzigartiger, nur dem Wollen anhaftender, der mit dem oben erörterten allgemeinen durchaus nicht verwechselt werden darf. Der bloße Wille kann vielmehr nur »freischwebend« ohne Wurzel auftreten, und er kann »einschnappen« und dauernden, festen Fuß in der Person fassen, er bleibt deshalb doch nur ein bloßer Wille oder »Vorsatz«, und die Liebe selbst etwa kann freischwebend, wurzellos auftreten und wurzelhaft die Person ergreifen. Diese beiden Gegensatzpaare decken sich also durchaus nicht. Für den letzteren Gegensatz von bloßem Wollen oder Intention und wirklichem Vollziehen des Aktes selbst wird man auch kaum von Tiefe sprechen.

Wir sehen also, es gibt nicht nur eine Reihe von Natur »freischweben« könnender Erlebnisse, das Reich des Erlebnisimmanenten, sondern die Person vermag auch v o n N a t u r E r l e b n i s t r a n s z e n d e n t e s nur e r l e b n i s i m m a n e n t zu vollziehen. Sie vermag »unverbindlich« sogar qualitativ tiefe und ihrem Wesen nach erlebnistranszendente Haltungen einzunehmen, ohne daß dieselben in ihre reale Wurzeln fassen. Es ist dies die rätselhafte Verwandlungsfähigkeit der Person, aus der heraus ihre Unbeständigkeit verständlich ist. Jemand kann z. B. in einer bestimmten Situation tiefste Sehnsucht nach einem anderen Leben fühlen, als er es führt, so daß er heiße Tränen vergießt, und doch hat diese Sehnsucht nicht wirkliche Wurzeln in ihm gefaßt, im nächsten Moment ist sie spurlos verschwunden, und er lebt wieder in seiner vorigen Einstellung, als ob nichts gewesen wäre.

Man könnte hier einwenden, in diesem Moment bricht eben ein in ihm zu tiefst Verborgenes hervor, das nur für gewöhnlich verschüttet ist, es ist also nicht ohne Wurzeln, im Gegenteil zu tiefst verwurzelt, aber es kann nie aufkommen und wirkt daher wie

wurzellos. Dieser Einwand trifft jedoch nicht zu. Es ist richtig, daß der eben angeführte Fall dem der wurzellosen Haltung zum Verwechseln ähnlich sehen kann, aber es sind deshalb doch prinzipiell verschiedene Fälle. In unserem Fall ist die Haltung selbst wurzellos, die Qualität derselben seiner Grundhaltung fremd. Jemand sagt und tut dann vielleicht Dinge, die ihm völlig wesensfremd sind, wie wenn man sich in andere, einem sehr fern liegende Menschen »einfühlt«. In dem anderen Fall hingegen hat die Haltung qualitativ tiefste Wurzeln, nur die Herrschaft, die sie in dem Moment erlangt zu haben prätendiert, ist wurzellos.

Wir haben hier eine Reihe ganz verschiedenartiger Typen von Tiefe kennen gelernt:

1. Die spezifische Tiefe einer Haltung,
2. Die rein qualitative Tiefe einer Haltung,
3. Das »Tiefgehen«,
4. Die Lebensrolle, die etwas in der Person spielt,
5. Die konstitutive Tiefe, die dem jeweils »Allgemeineren« in der Person eignet, bis zum Allgemeinsten der Grundhaltung,
6. Die Tiefe als Erlebnistranszendenz und Langlebigkeit,
7. Die Tiefe als dauernde Verwurzelung einer Haltung in der Person, d. h. als Realitätsstufe.

Wir sahen auch, wie zwischen den verschiedenen Arten »Tiefe« wesensmäßige Zusammenhänge bestehen, Seins- und Sollenszusammenhänge. Zugleich aber führten uns diese Ausführungen tiefer in das Verständnis der Struktur des Sittlichen in der Person ein und lieferten uns die Grundlage für das Verständnis der Stellung der Grundhaltung sowie für die Beantwortung unseres eigentlichen Problems. Die hier behandelten Probleme gehen jedoch, wie man leicht sieht, in ihrer Bedeutung weit über unser besonderes Thema hinaus. Sie stellen allgemein ethische und personal-ontologische Fragen dar.

2. Das Wesen der Grundhaltung.

a) Die Stellung der Grundhaltung in der Person.

Wir sahen, wie dem Erfassen eines konkreten sittlichen Wertes hic et nunc das Werterfassen des sittlichen Grundwertes »gut« und »böse« gegenüber steht. Beide stehen nicht zusammenhangslos nebeneinander, sondern das Verständnis für den Grundwert ist die Grundlage für das Verständnis für den Einzelwert; von seiner qualitativen Tiefe hängt sowohl der Umfang des Verständnisses der konkreten

Werttypen ab als auch die jeweilige Tiefe desselben. Das Verständnis für den Grundwert bedingt somit das Verständnis für alle Einzelwerte. Dieses Verständnis bzw. diese Wertsichtigkeit darf natürlich nicht mit dem konkreten Werterfassen selbst gleichgesetzt werden, auch nicht mit dem »Kennen« von Werten. Es ist die Fähigkeit der Person, Werte fühlen bzw. kennen zu können.

Analog diesem Verhältnis im Verständnis der Werte ist das der Haltung zu dem Grundwert und zu den Einzelwerten. Von der Stellung der Person zu »gut« und »böse«, zum Reich des Sittlichen überhaupt, hängt das ganze übrige sittliche Verhalten ab, seine Stellung zu allen Einzelwerten sowie alle spezielleren sittlichen Haltungen überhaupt. Wir müssen bei dieser Allgemeinheit der Grundhaltung oder der ihr jeweilig näherstehenden Haltungen mehrere Momente unterscheiden. Erstens: Das Objekt ist kein individueller Inhalt wie bei den konkreten Einzelhaltungen, dem Ärger über eine bestimmte Beleidigung, der Begier nach einem bestimmten Gegenstand, dem Mitleid mit einem bestimmten Menschen usw. Es ist vielmehr ein stets Typisches. Die Begier nach dem Typus von Inhalten ist die Voraussetzung und konstitutive Grundlage für diese konkrete Stellungnahme, sie ist allgemeiner als diese. Zweitens: Die Haltung ist allgemeiner, je umfassender der Typus ist, wenn es sich nicht nur um eine konkrete Art von Inhalten, sondern um ein ganzes Gebiet handelt. So ist das Objekt der sittlichen Grundhaltung nicht nur nicht ein individueller Inhalt, sondern auch das allgemeinste Typische – die Welt des Sittlichen – gut und böse. Diese Allgemeinheit ist, wie wir schon oben sahen, nicht rein formal logischer Natur, sondern durch bestimmte, materiale Bedingungen reguliert. Drittens: Die Grundhaltung selbst ist stets erlebnistranszendent, ja das »Erlebnistranszendente«, was auch als »allgemein« erscheinen kann. Sie ist natürlich selbst ein individuell Reales, aber das die größte Dauer Besitzende, von dem bloß Aktuellen am weitesten Entfernte.

Die sittliche Grundhaltung bildet die konstitutive Basis des sittlichen Lebens der Person; die Stellung, die jemand zu »gut« und »böse« hat oder zu Gott, ist für alle Stellungen zu einzelnen sittlichen Werten entscheidend. Wer zum Sittlichen eine gleichgültige Grundhaltung besitzt, wer sich um Gott überhaupt nicht kümmert, und, was damit notwendig Hand in Hand geht, eine Grundrichtung auf das Begehrliche besitzt, wird auch im einzelnen keine Demut, keinen Opfermut, keine Nächstenliebe aufweisen. Ebensowenig wird der, der eine feindliche Grundhaltung gegen die Frage nach

»gut« und »böse« bzw. gegen Gott einnimmt, und – was ebenfalls damit Hand in Hand geht – eine hochmütige Grundstellung besitzt, im einzelnen Opfermut, Liebe, Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue aufweisen. Alle diese konkreteren sittlichen Haltungen setzen eben eine wertliebende Grundhaltung voraus, die demütig liebende Haltung gegen Gott als den Inbegriff alles Guten, in der die Frage nach gut oder böse die erste Rolle spielt. Je nach der Grundhaltung zum Sittlichen ist das gesamte sittliche Leben der Person ein anderes.

Diese konstitutive Rolle der Grundhaltung besitzt jedoch gewisse Einschränkungen. Wie wir schon sahen, besitzt die Person innerhalb gewisser Grenzen die Fähigkeit, Haltungen einzunehmen, die aus der eigentlichen Grundhaltung vollkommen herausfallen und mit der Grundhaltung garnicht übereinstimmen. Dies gilt insbesondere für die vom aktuellen Ich aus beherrschbare Handlungssphäre. Menschen, die in ihrer Grundhaltung unsittlich sind, können vorübergehend eine sittliche »Regung« haben und besonders eine sittlich gute Handlung vollziehen. Besonders stark tritt dies aber bei der sittlich positiven Grundhaltung hervor. Immer wieder gleitet die Person von der höheren Bahn ab und »fällt« im einzelnen, sei es in ihrer Natur nach erlebnisimmanenten oder in wurzellosen erlebnistranszendenten Haltungen sowie auch in der Handlungssphäre.

So ist mit dem Vorhandensein der sittlichen Grundhaltung noch nicht ohne weiteres all das gegeben, dessen notwendige Voraussetzung sie darstellt. Ihr Vorhandensein besagt noch nicht unbedingt, daß nichts in der Person vorkommt, das mit ihr nicht harmoniert. Vor allem ist ihre Seinsform für die Art und den Grad, in dem sie die ganze Person durchdringt, entscheidend. Eine nur scheinhaft, wurzellos auftretende Grundhaltung hat natürlich nur in diesem einen Moment für das Sein der Person Bedeutung. Wir können von diesem Fall absehen.

Viel wichtiger aber ist der Unterschied von faktischer Grundstellung und bewußter Grundintention bzw. von bewußter und unbewußter Personhaltung, der uns Bedeutung und Wesen der Grundhaltung erst klar erkennen läßt. Wenn nämlich bisher von Grundhaltung die Rede war, war darin noch bewußte und unbewußte Personhaltung zusammengefaßt bzw. waren diese Unterschiede noch unberücksichtigt gelassen. An dieser Stelle müssen wir nunmehr auf diese ausführlicher eingehen, da es sich hier um den entscheidendsten Punkt für unser ganzes Problem handelt und um eine der zentralsten Fragen der Ethik überhaupt.

b) Die moralische Grundintention und ihre Beziehung zur Grundstellung.

§ 1. Die »unbewußte« Grundstellung und die moralische Grundintention.

Von der Gundstellung, die eine Person tatsächlich zu Gott und Welt einnimmt, müssen wir die bewußte Grundintention scharf scheiden. Denken wir uns den Typus eines unbewußten Menschen, dessen Grundstellung ein Gemisch von Hingabe an die Welt des Angenehmen und des den Hochmut befriedigenden und an die Welt der Werte darstellt, etwa Sancho Pansa. Man kann weder sagen, die Welt existiere nur so weit für ihn, als sie als Lustobjekt für ihn in Frage kommt, wie für »Don Juan«, oder sie interessiere ihn nur soweit sie als Steigerung und Schmuck der eigenen Person in Betracht kommt, wie etwa für einen satanisch Hochmütigen, noch sucht er in der Welt nur das objektiv Wertvolle, Gute, Gottes Wille, sondern er besitzt von allen diesen drei Einstellungen etwas, seine Grundstellung ist ein Gemisch von Begehrlichkeit, Hochmut und wertsuchender Einstellung. Aber nicht auf diese qualitative Eigenart kommt es uns jetzt an, sondern darauf, daß eine »Grundintention« bei dieser Person ganz fehlt. Soweit ihre Grundstellung wertantwortender Natur ist, ist sie dies nur als »unbewußte« faktische Stellung, es fehlt aber eine ausdrückliche, bewußte, dauernde Richtungnahme auf das Gute, auch soweit es ihr zugänglich ist. Er versteht die einzigartige Forderung der Werte nicht prinzipiell, ihr Anspruch auf eine ständige, ausdrückliche, sie suchende Intention wird nicht vernommen und berücksichtigt, wenn auch das »Gewissen« im einzelnen Fall ihm die völlig unvergleichliche Stellung des Guten gegenüber dem Angenehmen und Befriedigenden zeigt, und ihre »guten« wertgerichteten Stellungnahmen der objektiven Bindung und Forderung, die von den Werten ausgeht, irgendwie Rechnung tragen gegenüber den anderen begehrlichen und hochmütigen Stellungen. Im Gegensatz zu diesen unbewußten Typen, die keine eigentliche »Gesinnung« haben, weder Ideale noch Idole besitzen, gibt es Menschen, die außer ihrer tatsächlichen Grundstellung noch eine ausdrückliche Intention auf das Gute haben, soweit es von ihnen material verstanden wird. Denken wir etwa an die Menschen, an denen wir immer wieder ihren »guten Willen« hervorheben, dann sehen wir deutlich, wie außer der tatsächlichen Grundstellung der Person, die zum Teil auch auf die Welt der Werte gerichtet ist, noch eine bewußte Intention auf die Werte sich bildet, eine eigentliche »Gesinnung«. Wir haben es dann mit einem »bewußten« Menschen zu tun.

Dieser Unterschied von Menschen mit und ohne »moralische« Intention ist nun von grundlegender Bedeutung an sich und insbesondere auch von großer Tragweite für unser Problem. Ihn gilt es daher klarer zu fassen. Der eben statuierte Gegensatz könnte nämlich noch nach verschiedenen Richtungen hin mißverstanden werden Man kann den Gegensatz von »bewußt« und »unbewußt« auch auf etwas ganz anderes beziehen. Wenn wir etwa Leporello in Mozarts Don Juan als spezifisch unbewußt bezeichnen, so könnte man als »bewußt« einen Typus daneben stellen, der sich seiner Grundstellung mehr bewußt ist, indem er sie z. B. reflektiv zum Gegenstand macht und weiß, daß er so eingestellt ist — sich vielleicht mit anderen vergleicht, deren Grundrichtung eine andere ist —, ohne jedoch zu seiner tatsächlichen Grundstellung eine neue bewußte Stellungnahme hinzuzufügen, die das Objekt der Grundstellung unabhängig von der Grundstellung willensmäßig bejaht. Wenn etwa Goethe seiner Grundstellung sich »bewußt« ist in diesem Sinn, wenn er sich für sie interessiert aus reflektiven Interesse an seiner eigenen geistigen Person bzw. an seiner Natur und er sie sogar gleichsam »sanktioniert«, so nimmt er deshalb noch nicht prinzipiell eine eigene neue geistige Stellung zu Gott und Welt ein, die auch mit seiner tatsächlichen Grundstellung zu kämpfen bereit wäre, die also unabhängig von ihrem tatsächlichen Sein so sein will. — Er besitzt damit noch keine »Gesinnung«, bleibt also »unbewußt« in unserem Sinn, sein souveränes Personzentrum, dem die Sanktionierung obliegt, bleibt noch naturhaft in der tatsächlichen Grundstellung stecken, ohne zu seiner eigentlichen Aufgabe zu erwachen. Diese Bewußtheit im Sinne des Wissens u m seine Stellung, des Kennens seiner Stellung, die wohl eine gewisse Modifikation der Grundstellung involviert und für die Person charakteristisch ist, ist jedoch längst nicht von so grundsätzlicher Bedeutung, wie die Bewußtheit, auf die es uns hier ankommt. Sie fließt aus dem Interesse an dem eigenen Sein, an der eigenen »Natur«, ihr die grundsätzliche Stellungnahme und die Entscheidung überlassend — während die »Bewußtheit« in unserem Sinn gerade das Erwachen des souveränen Personzentrums bedeutet, das seinerseits in einem ganz neuen prinzipiellen Sinn Stellung nimmt. Diese Bewußtheit ist nicht reflektiv — sie entspringt gerade vielmehr dem Interesse an der objektiven Grundfrage —, sie besteht gerade in der neuen geistigen Stellung der Person zu Gott und Welt, die Entscheidung ganz in die Hand nehmend, ja noch genauer: sie ist die spezifische Entscheidung des letzten bewußten Personzentrums.

Aber auch nicht jede Bewußtheit, die uns berechtigt von einer »Gesinnung« im weiteren Sinne zu sprechen, braucht mit unserer »moralischen Intention« zusammenzufallen. Wenn wir bei Aristipp von Cyrene sagen können, er besitze außer seiner tatsächlichen Grundstellung eine bestimmte Gesinnung, er sei sich nicht nur seiner Grundstellung bewußt — wie etwa Don Juan gegenüber dem unbewußten Leporello —, sondern nehme noch außer seiner Grundstellung eine eigene prinzipielle Stellung zur Welt ein, so kann trotzdem von einer moralischen Intention bei ihm nicht gesprochen werden, denn wie es auf der negativen Seite kein wirkliches Analogon zu der den Werten gegenüber statthabenden wirklichen Hingabe gibt, wie es kein strenges Gegenstück zur Wertantwort, dem bloß für mich wichtigen und Hochmut und Begehrlichkeit befriedigenden gegenüber gibt, so gibt es hier auch keine sich unterordnende und zugleich willensmäßige Intention, keinen »guten Willen«, der sich mit der tatsächen Grundstellung abmüht, keine bewußte Richtung auf ein »Ideal«. Dieser Gesinnungsform fehlt einerseits der willensmäßige Charakter, der die moralische Intention auszeichnet, sie ist mehr ein Prinzip als eine Gesinnung — sie verbleibt wesensmäßig in der mehr oder weniger theoretischen Sphäre —, andererseits fehlt ihr der Ernst, den allein die Fundierung in der objektiven Forderung geben kann, sie bleibt gleichsam eine private Liebhaberei, wenn sie auch theoretisch zu einem für alle gültigen Prinzip gemacht wird — und endlich drittens fehlt ihr der spezifische Aufblick zu dem in der Höhe liegenden Ziel, nach dem man »strebt«, entgegen der Schwere der eigenen Natur, in welchem stets ein Moment der »Hilfsbedürftigkeit« eingeschlossen ist.

Der Gegensatz von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit ausdrücklicher »Gesinnung« daneben, ist also noch von dem von bewußter Grundstellung und Grundstellung mit »moralischer Intention« daneben völlig zu trennen. Der Schritt von Don Juans Gesinnungslosigkeit zu Aristipps »Gesinnung« bleibt noch ganz außerhalb dessen, worauf es hier ankommt. Die »Bewußtheit« der Person, die eine moralische Intention neben der tatsächlichen Grundstellung darstellt, findet sich vielmehr *nur* als bewußte positive Richtung auf das Gute, da nur hier die sich unterordnende, von der objektiven legitimen Forderung der Wertewelt getragene Hingabe sich findet.

Nur hier können wir ja auch von der »Sanktion« in vollem Sinne sprechen, wo die Sanktion der Person gleichsam ein Mitvollzug der objektiven, von den Werten ausgehenden Forderung auf der subjektiven Seite ist. Das zustimmende Sich-Einverstanden-

erklären der Person mit einer begehrlichen oder hochmütigen Stellung ist, selbst wenn es in der denkbar ausdrücklichsten Form geschieht, wie bei dem satanischen Typus, doch niemals ein wirkliches Gegenstück zur Sanktion der wertantwortenden Haltungen, da ihm schon das formal für die Sanktion charakteristische Bewußtsein der Konformität mit einer objektiven legitimen Forderung fehlt. Es bleibt stets eine willkürliche Zustimmung, die in ihrem Objektivierungsversuch scheitert, sie ist, wenn sie echte Sanktion zu sein prätendiert, wie es typisch bei dem Ressentimenterfüllten der Fall ist, spezifisch ohnmächtig — eben nur eine quasi-Sanktion, denn die vom Objekt ausgehende illegitime dynamische Lockung, die insbesondere die begehrlichen Haltungen oft fundiert, hat ebensowenig mit der legitimen aller Dynamik baren sinnvollen Forderung der Wertewelt zu tun, wie dieses gültigkeitsneutrale Sich-einer-solchen-Lockung-ergeben — mag es noch so bewußt geschehen, mit der gleichsam vom feierlichen Rhythmus des objektiven Wertseins emporgetragenen, aller subjektiven Willkür baren Sanktion. —

Sehen wir nun wie die bewußte Intention auf das Gute etwas Einzigartiges auch schon formal bedeutet, dem auf der negativen Seite kein Gegenstück entspricht, so kommt es nun darauf an, den großen Schritt zu verstehen, der von einer »unbewußten« Person mit bloß tatsächlicher relativ wertantwortender Grundstellung, ohne solche moralische Intention, zu der »bewußten« Person führt, die außer ihrer tatsächlichen Grundstellung noch eine moralische Intention, gleichsam einen »guten Willen« besitzt.

Stellen wir zwei Typen nebeneinander, deren tatsächliche Grundstellung zunächst nicht wesentlich verschieden scheint, und deren Grundstellung ein Gemisch von Hochmut, Begehrlichkeit und wertantwortender Einstellung darstellt, wie wir es oben schon fingierten. Die Frage, ob Gut oder Böse, spielt eine gewisse Rolle für sie, sie scheuen vor vielem zurück, um seines Unwertes willen, daneben aber spielt das Angenehme eine ganz prominente Rolle, ebenso stecken sie tief in ihrem natürlichen Hochmut. Die positive Hinwendung auf das ihren Hochmut Befriedigende ist ihnen noch in weitem Umfang eigen. Nicht als ob sie eine restlose Preisgegebenheit an das Angenehme besäßen, oder eine ressentimenterfüllte Wertfeindlichkeit — das würde eine zu einseitige Herrschaft der wertfeindlichen Zentren bedeuten. Ihre Grundstellung ist eben eine eigentümliche Verbindung von der wertantwortenden und der wertgleichgültigen, sowie der wertfeindlichen Einstellung. Keine ist zur ausschließlichen Herrschaft gelangt, nur hat die wertantwortende

einen gewissen Vorzug, der schon darin liegt oder dadurch zur Erscheinung kommt, daß sie sich neben den anderen, die dem natürlichen Menschen »näher« liegen und leichter fallen, behaupten kann.

Erste Anmerkung: Die völlig inkomparable Situation, die auf der positiven gegenüber der negativen Seite besteht, prägt sich auch hierin wieder aus, daß, um in der Person sich durchsetzen zu können, die positiv gerichtete Einstellung absolut genommen stärker sein muß als eine negative sein muß, um zu herrschen, da das Böse gleichsam stets im »Vorteil gegenüber dem Guten ist, und das für den »gefallenen« Menschen »leichtere« ist. Andererseits stellt sich das Positive stets als das »Tiefere«, Eigentlichere in der Person dar, es ist stets, wenn es auch noch so schwach ist, die eigentlichste, tiefste Stimme der Person — nie als das von der Natur aus wirkende Gewicht, das uns überwältigt —, nie kann es auch nur in der Form der »Versuchung« auftreten. Es bricht stets »durch«, auch wenn es erst von der Höhe aus in die ganz verstockte Person einbrechen mußte. Wohl sprechen wir manchmal von »guten Regungen«, die gleichsam nur über die Person hinweg wehen, ohne in sie einzudringen. Dies »außerhalb-der-Person-bleiben«, das diesen Regungen eigen ist, ist aber durch ihren freischwebenden Charakter bedingt — dadurch, daß sie nicht wirklich Wurzel in der Person gefaßt haben — im Rahmen dieser scheinhaften Existenz aber kommen sie stets aus der Tiefe — nicht von der Peripherie —, und zwar nicht aus der elementaren Tiefe des naturhaften Seins, sondern aus der »lichten Höhe« der geistigen Sphäre.

Zweite Anmerkung: Es bedeutet eine prinzipiell neue Herrschaftsstufe des wertsuchenden, wertliebenden »Ich«, wenn das Gute nicht nur eine prohibitive Rolle spielt, d. h. wenn es nicht nur in der Funktion aufgeht, der Entfaltung des hochmütigen, begehrlichen Seins gewisse Schranken zu ziehen — ihm an gewissen Stellen Halt zu gebieten, sondern eine selbständige positive Rolle spielt, so daß vieles direkt durch es motiviert wird.

Im Rahmen dieser Arbeit ist es natürlich nicht möglich, diese einschneidenden Unterschiede in der Stufe der Herrschaft des wertantwortenden Ich abzugrenzen. Wir müssen uns mit diesem Hinweis begnügen.

Während nun der eine ein »unbewußter« Mensch ist, der unerwacht einfach in seiner Grundstellung steht, dieselbe »selbstverständlich« mitmachend, findet sich bei dem anderen außer der tatsächlichen Grundstellung eine spezielle Intention auf das Gute – natürlich in der materialen Gegebenheit, die ihm eben zur Verfügung steht.

Unabhängig von seiner tatsächlichen Grundstellung ist er noch in einer neuen Weise auf den Grundwert, so wie er ihn versteht, gerichtet — die, wie die Grundstellung die »allgemeinste« Haltung der Person ist, aber aus ganz anderem Stoff als die tatsächliche Stellung — bloße Intention — nicht volles Sein der Person.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Vorhandensein einer solchen moralischen Intention einen großen Unterschied für den sittlichen Gesamtstand der Person bedeutet, daß es ein großer sittlicher Schritt ist, von dieser »unbewußten« zu dieser »bewußten« Person, wenn auch die tatsächliche Grundstellung nicht wesentlich verschieden scheint. Mit dem Auftreten einer solchen Intention auf den Grundwert »gut«, selbst wenn er auch als solcher noch sehr rudimentär gegeben ist, beginnt ein völlig Neues für die Person, was uns in ganz anderem Sinne berechtigt, von ihr als moralische Person zu sprechen. Diesen Schritt, der allerdings eine gewisse formale Vorherrschaft des reinen wertsuchenden »Ichs« voraussetzt, können wir geradezu als die »moralische Wendung« der Person bezeichnen, allerdings den wichtigeren materialen Fortschritten gegenüber, die wir bisher betrachteten, wenn wir von dem sittlichen Stand sprachen, bloß formaler Natur. Denn damit wird auch eine prinzipielle neue Stufe des Verstehens der Wertewelt erreicht, daß man ihre Forderung nach einer solchen ausdrücklichen Intention versteht, und durch das Eingehen in dieser ihrem Sinn konformen Weise auf sie wird erst ein eigentlichster Kontakt mit ihnen hergestellt. Das Vorhandensein der moralischen Intention bedeutet also einen Fortschritt ganz eigener Art vor allem anderen. Zwischen Grundstellung und Intention besteht, wie wir jetzt sehen, ein prinzipieller Unterschied, der nicht etwa auf die bloße Differenz in der Seins-Stufe zurückgeführt werden darf —, gleichsam als wäre die Grundintention nur eine freischwebende Grundstellung, die noch nicht wirklich Wurzel gefaßt hat in der Person. Sie ist vielmehr ein prinzipiell anderes als die Grundstellung und ist schon darum keine schattenhafte, unechte Grundstellung, weil sie keine Grundstellung zu sein prätendiert, wie es allen freischwebenden unechten Erlebnissen gerade eigen ist, daß sie die Stelle der in der Tiefe gewurzelten auszufüllen prätendieren.

Sie prätendiert nicht, eine Grundstellung zu sein, sondern möchte vielmehr die Bedeutung einer solchen gewinnen bzw. die Person von ihrer tatsächlichen Grundstellung abziehen und in sich selbst aufnehmen. Wie wir schon gelegentlich der Herausarbeitung der Tiefe der Seinsstufe zeigten, daß der Gegensatz von bloßem Wollen

und realem Akt ganz zu scheiden ist, von dem von schattenhafter wurzelloser Existenz und verwurzelter realer Existenz, so auch hier. Das substanzlose der Grundintention gegenüber der Grundstellung liegt nach einer ganz anderen Richtung als die Scheinexistenz – gibt es doch scheinhafte Grundintentionen und echt verwurzelte volle reale Grundintentionen, wie es scheinhafte Grundstellungen und volle reale Grundstellungen gibt. Diese Gegensatzpaare fallen nicht zusammen, sondern kreuzen sich.

Denken wir z. B. an Menschen, die sich nach einem demütigenden Erlebnis vornehmen, sich zu bessern, die im Moment eine neue Grundintention, nicht eine neue faktische Grundstellung einnehmen. Aber wir merken schon im Augenblick, diese neue Intention oder »Gesinnungsänderung« hat nicht wirklich Wurzel gefaßt – und wirklich am nächsten Tage hat die Person diese Grundintention wieder fallen lassen. Daneben kennen wir den Fall einer echten Fassung einer Grundintention, die in der Person fest verwurzelt, an der Umgestaltung des Lebens der Person arbeitet, obgleich die faktische Stellung zunächst noch dieselbe bleibt und erst langsam von der Grundintention umgeformt wird.

Vergleichen wir nun Grundstellung und Grundintention, so ergeben sich deutlich folgende Unterschiede:

1. Die bloß tatsächliche Grundstellung ohne Intention erfüllt, auch wenn sie eine positive Zuwendung zum Guten enthält, niemals die eigentliche Forderung der Wertwelt nach einer gebührenden Antwort, da das Verhältnis gleichsam ein akzidentielles bleibt, die Werte aber gerade ein prinzipielles fordern. Erst die moralische Intention trägt in ganz neuer eigentlicher Weise diesem formalen Grundzug der Wertewelt Rechnung – erst sie involviert das neue Verständnis für diese formale Eigenart des »Guten«. Erst in ihr vollzieht sich gleichsam das geistige »Sprechen«, sowohl das verstehende Vernehmen der Sprache der Wertewelt, wie das Erwidern derselben.

2. Grundstellung und Grundintention besitzen ein völlig anderes Verhältnis zur Sanktion. Die Grundstellung als solche hängt mit der Sanktion nicht wesensmäßig zusammen, bzw. die Sanktion ist kein konstitutives Element für sie, wenn sie auch durch das Sanktioniertwerden wesentlich modifiziert wird. Die Grundintention hingegen ist in der Sanktion wesensmäßig verknüpft – sie ist gleichsam die zum eigenen vollen Akt gewordene Sanktion. Bei den unbewußten Typen ohne Grundintention kann eine Sanktion völlig fehlen. Wenn wir an das naturhaft naive, unprinzipielle Stehen-in-seiner-Grundstellung Leporellos denken, so leuchtet es ein, daß von einer

wirklichen Sanktion bei ihm nicht gesprochen werden kann. Man kann allerdings ebensowenig von einer negativen Sanktion bei ihm sprechen, einer Desavouierung, vielmehr ist er noch nicht bis in die Sanktionssphäre hinein wach — er macht von der Sanktionsfähigkeit, obgleich er sie natürlich objektiv besitzt, keinen Gebrauch. Er hat auch nicht ausdrücklich darauf verzichtet, wie der spezifische Skeptiker, sondern sie kommt für ihn in seiner Unbewußtheit noch nicht in Frage. Wir haben hier also eine Grundstellung ohne eigentliche Sanktion — nicht gegen die Sanktion —, der betreffende lebt in schlichtem, unbewußtem Einverständnis mit seiner Grundstellung. Die Grundstellung kann also eine eigentliche Sanktion bis auf diesen letzten Rest eines unbewußten Einverstandenseins bzw. eines tatsächlichen Sichüberlassens eines tatsächlich In-ihr-stehens entraten, wenn das auch für sie eine entscheidende Modifikation darstellt, ob sie ohne oder mit Sanktion versehen ist — für ihr Wesen ist es nicht direkt konstitutiv, es gibt auch Grundstellungen ohne Sanktion. Aber sie kann nicht nur ohne Sanktion auftreten, sondern sogar entgegen einer konträren Sanktion bestehen. Bei dem bewußten Typus mit einer Grundintention außer seiner tatsächlichen Grundstellung kann die Grundstellung desavouiert werden, es wird ihr die Sanktion nicht nur verweigert, sondern sie wird ausdrücklich desavouiert. Wenn sie damit auch im gewissen Sinn »entseelt« worden ist, so existiert sie doch noch in rudimentärer Form weiter, wir bleiben nicht nur in vielen Einzelstellungen stehen, wo wir waren, sondern auch in unserer Stellung zu Gott und Welt. Im Gegensatz dazu sind Grundintention und Sanktion *wesenhaft verknüpft*.

Eine Grundintention ohne ausdrückliche Sanktion ist undenkbar, wie erst recht eine desavouierte Grundintention. Sie ist vielmehr ihrem Wesen nach sanktioniert, aus der Sanktionshaltung geboren — die reine Entfaltung der verselbständigten Sanktion zu einem Akt im vollen Sinne. Sie *wird* nicht sanktioniert, sondern sie *ist* selbst Sanktion, sie ist nur noch mehr als bloße Sanktion. Die Sanktion ist eo ipso stets in ihr inkarniert. Die gegenwärtige Grundintention kann also garnicht sanktioniert werden, so wenig wie die Sanktion selbst wieder sanktioniert werden kann, da sie eben selbst eine zum vollen Akt gewordene Sanktion ist — eine reine Ausgestaltung derselben nach einer neuen Richtung.

An dieser Stelle müssen wir noch einen weiteren Unterschied machen. Die Intention besitzt als solche zwar konstitutiv einen nicht nur die faktische Grundstellung, sondern auch die sanktionsgeborene Grundhaltung der Person transzendierenden Charakter. Die Person

ruht mit ihrer moralischen Intention nie in ihrer faktischen Grundstellung – sie will stets an anderer Stelle stehen als sie faktisch zu stehen stehen meint. Je höher die Person sittlich steht, je wertantwortender ihr wirkliches Sein ist, um so ausgeprägter ist das »subjektive« Diskrepanzbewußtsein von Grundintention und faktischer Grundstellung. Auch wenn objektiv die Person ganz da *steht*, wo ihre Intention ist, oder besser gesagt, alles Sein und Stellungnehmen von der Intention getragen und qualitativ mit ihr gleichartig geworden ist, wie bei dem Heiligen, bleibt subjektiv dieses Diskrepanzbewußtsein bestehen und die Person desavouiert den leeren Ort, den sie in Wahrheit längst verlassen, aber an dem sie für ihr Bewußtsein noch als Natur zu stehen vermeint. Ist dieser transzendierende Charakter der Grundintention und ihre subjektive Diskrepanz von der Grundstellung der Person für die Intention konstitutiv, so gibt es einen Charakter des unvollständigen, substanzlosen – des nur intendierten, den wohl die moralische Intention besitzen kann, aber durchaus nicht besitzen *muß*.

Stellen wir zwei Fälle nebeneinander.

In dem einen Fall ist die Person in ihrer Grundstellung weitgehend von Hochmut und Begehrlichkeit beherrscht – daneben besitzt sie aber eine moralische Grundintention. Die Intention ist ganz leer, d. h. ohne jede Füllung durch das eigentliche organische Wesen der Person. Die Person ist nur in dieser leeren Weise auf die Welt des Guten, Positiven gerichtet – es fehlt die Beteiligung des ganzen Wesens der Person, die einer vollen wertantwortenden Stellungnahme – wie Liebe, Begeisterung, Freude – eigen ist.

In dem anderen Fall hat die Person ihre hochmütig-begehrliche Grundstellung verlassen und ist mit ihrem ganzen Wesen in die Intention eingegangen. Sie steht objektiv da, wo ihre Intention ist – ihre Wertantworten haben, einerseits einen sanktionsgeborenen Charakter mit der ganzen Ausdrücklichkeit und Bewußtheit der Intention antwortend, aber mit der größten, das ganze Wesen umspannenden Fülle, in der die tatsächliche Haltung der Person eingeschlossen ist.

Das, was die beiden Fälle unterscheidet, liegt auf der Hand. Im ersteren Fall ist die Intention isoliert und unausgefüllt, ihre Rolle in der Person ist auf einen letzten Rest reduziert. Im letzteren Fall ist die Intention zu ihrer höchsten Entfaltung gelangt, sie hat ihre eigentliche normale Rolle in der Person erreicht. Die Leere und eigentümliche Substanzlosigkeit, die sie im ersteren Fall besitzt, ist kein Wesensmerkmal der Intention, sondern nur einer möglichen Form von Intention eigen. Wir müssen die Momente der »Bewußtheit«, »des-aus-der-Sanktion-geborenseins«, der »willensmäßigen Aus-

drücklichkeit«, die der Forderung der Wertewelt erst wirklich Rechnung trägt — von diesem Moment der Leere und Substanzlosigkeit auf das entschiedenste trennen und uns klar machen, daß sie keineswegs notwendig verbunden sein müssen. Das erstere konstituiert die moralische Intention, bildet ihr Wesensmerkmal, das letztere *kann* ihr eigen sein — *braucht* es aber nicht. Die moralische Intention, die die ganze Person umfassend zur Seele des gesamten Seins der Person geworden ist, ist *nicht weniger bewußt, ausdrücklich, sanktionsgeboren* — wie die leere Intention, die sich isoliert und im qualitativen Gegensatz zu ihr, neben der tatsächlichen Grundstellung der Person erhebt.

Wir müssen uns also hüten, diese Leere und Ungefülltheit der *nackten* Intention, die für die moralische Intention als solche nicht konstitutiv ist, mit dem obengenannten transzendierenden Charakter gleichzusetzen, der die moralische Grundintention als solcher wesenhaft auszeichnet. Wenn man dies nicht tut und die Leere und Ungefülltheit für ein Wesensmerkmal der Intention hält, würde man in den Fehler der Kantischen Auffassung verfallen, der die Sterilität der Intention für ein Wesensmerkmal des sittlichen Willens erklärt.

Dieses folgenschwere Mißverständnis rührt wohl daher, daß kein solch bloß intendiertes Grundverhalten der Person denkbar ist, ohne die Momente der Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion. Es ist eine Eigenart der geistigen Person, daß sie nicht nur in wirklichen Stellungnahmen auf Objekte bezogen sein kann, sondern auch in bloßen Intentionen, die, wie wir schon früher sahen, nie als bloß freischwebende wurzellose Stellungnahmen interpretiert werden dürfen. Eine Grundrichtung in dieser Seinsform schließt stets die Bewußtheit, Ausdrücklichkeit und Sanktion in sich. Wegen dieser einseitigen Wesensbeziehung verfällt man leicht in den Fehler, auch umgekehrt einen so engen Zusammenhang anzunehmen. Man meint, die Ausdrücklichkeit, Bewußtheit und Sanktion sei notwendig an diese eigentümliche Seinsform des Bezogenseins gebunden. Davon kann aber, wie wir eben sahen, keine Rede sein.

Das bisher Betrachtete führt uns dazu, folgende drei Grundarten des Bezogenseins der Person auf Objekte zu unterscheiden. Einmal die faktische Grundstellung der Person — die ohne jegliche moralische Intention vorhanden sein kann oder von einer moralischen Intention desavouiert wird. Für diese »natürliche« unsanktionierte Stellung, in der die Person sich kraft ihrer natürlichen »Gravitation« befindet, wollen wir den Ausdruck Grundstellung verwenden. Sie stellten wir bisher der moralischen Intention gegenüber.

Zweitens die moralische Grundintention, die entweder nackt auftreten kann – ohne jede Füllung des übrigen Wesens der Person eben als »bloße« Intention, oder als Seele der Grundhaltung der Person – als Träger der sanktionsgeborenen Haltung der Person, die nunmehr nicht einfach dasteht, wo ihre natürliche Gravitation sie festhält – sondern frei die Intention mit ihrem ganzen Wesen mitvollzieht.

Drittens endlich diese sanktionsgeborene Haltung der Person selbst, deren Seele die Intention ist – bei der die Person nicht da steht, wo sie ihren Anlagen nach sanktionslos stünde –, sondern mit ihrem ganzen Wesen mit der moralischen Intention sich identifiziert hat – bei der alle Stellungnahmen aus dem Sanktionszentrum, ohne an Fülle zu verlieren, entspringen, wie es typisch bei Heiligen der Fall ist. Diese wollen wir fortan im Gegensatz zur Grundstellung die Grundhaltung der Person nennen, die natürlich auch nur auf der positiven Seite als wertantwortende vorkommen kann.

Selbstverständlich ist bei Personen mit einer moralischen Intention nicht entweder nur eine Grundstellung mit desavouierender nackter Intention oder nur eine von der zum Wesensprinzip gewordenen Intention getragene Grundhaltung vorhanden, sondern die Person kann teils noch tatsächlich in ihrer Grundstellung verharren, teils schon zur Grundhaltung sich erhoben haben – in gewissen Schichten kann sie noch von der Intention unberührt bleiben – in anderen schon durch diese ganz getragen sein. Wir werden auf diese Unterschiede noch gleich zu sprechen kommen, wenn wir den möglichen Einfluß der Grundintention auf die Grundstellung kennen lernen.[1])

In der Sphäre des aktuellen Erlebnisstromes können natürlich noch Regungen dieser Art vorkommen, es kann hier auch noch ein

1) Die Fundierungsbeziehung der Stellungen der Person zu einzelnen Gebieten in der Grundstellung ist eine ganz andere als diejenige von Intentionen auf einzelne Gebiete in der Grundintention. Während mit der Änderung der allgemeinen Grundstellung eine Änderung der Einzelstellungen ohne weiteres Hand in Hand geht – ist dies bei der Grundintention durchaus nicht der Fall. Wenn jemand seine faktische Grundstellung aufgibt, etwa bei einer Bekehrung, so erstirbt mit dem Verlassen der bisher innegehabten Grundstellung auch die zugehörige Einzelstellung ohne weiteres. Mit der faktischen Abkehr von der Welt des Begehrlichen im allgemeinen und der Zuwendung zur Welt der sittlichen Werte –, bzw. zum Guten – erstirbt z. B. die konkretere Hingegebenheit der Person an die Sphäre der Gaumenlust von selbst. Indem sich die Person in toto von der Begehrlichkeit abgelöst hat, liegt auch im einzelnen nunmehr dies alles hinter ihr – sie steht jenseits dieser Sphäre, in der sie vorher lebte.

»freischwebendes« Entgleisen stattfinden — in der überaktuellen Sphäre, in der sich all das befindet, was zum wirklichen, dauernden Wesen der Person gerechnet werden muß, kann jedoch, solange ein Rückfall in die verlassene Grundstellung nicht wieder eintritt, eine solche Haltung nicht stattfinden (vgl. dazu oben). Grundstellung und überaktuelle Einzelstellung stehen in einem so engen Zusammenhang, die Fundierung ist eine so unmittelbare und absolute, daß jeder Veränderung in der Grundstellung eine Veränderung in den Einzelstellungen und dem Verlassen der Grundstellung ein Verlassen der Einzelstellungen ohne weiteres entspricht.

Bei der Grundintention hingegen liegt eine solche selbstverständliche Fundierung der Einzelintentionen durchaus *nicht* vor. Gemäß ihrer bewußten rein geistigen Substanz muß, wie sie selbst stets einmal aktuell »gefaßt« werden mußte, auch jede Einzelintention einmal neu »gefaßt« werden. Wohl ist durch die Grundintention eine selbstverständliche Basis für die Einzelintentionen gegeben, wir können ohne weiteres annehmen, die Person, die eine bestimmte qualitative Grundintention gefaßt hat, wird auch die dieser qualitativen Stufe entsprechende Einzelintention im gegebenen Moment fassen. Aber sie muß die Einzelintention doch neu fassen, diese *bestehen* noch nicht ohne weiteres in der Person mit der neu gefaßten Grundintention — so daß die Person sich ihrer bei gegebener Situation nur inne zu werden brauchte, daß sie sie in sich *vorfände*, wie es bei den Einzelstellungen der Fall ist, die mit gegebener Grundstellung — ohne daß die Person sie bewußt einsetzen müßte, einfach von selbst sich einstellen. Dieser Unterschied der Fundierung der Einzelstellungen in der Grundstellung und der Einzelintentionen in der Grundintention zeigt uns den Unterschied von Grundstellung und Grundintention wieder deutlich. Die Grundstellung ist da, ohne daß sie einmal aktuell von der Person hätte eingesetzt werden müssen, während die Grundintention, obgleich an sich natürlich erlebnistranszendent und überaktuell, stets einmal aktuell eingesetzt werden muß. Jetzt gilt es, das eigentümliche Verhältnis, in dem beide zueinander stehen, kennen zu lernen; denn sie sind beide voneinander abhängig und die Grundintention besitzt eine eigenartige Wirkungsmöglichkeit auf die Grundstellung, wie wir in folgendem sehen werden.

§ 2. Die Wirkung der moralischen Intention als solcher auf die Grundstellung.

Wenn jemand, der bisher keinerlei Grundintention besaß, dazu gelangt, eine solche zu fassen und den großen Schritt vollzieht, den

wir als die spezifisch »moralische Wendung« bezeichneten, so bleibt davon natürlich seine Grundstellung nicht unberührt. Zwei Menschen, die vorher dieselbe gemischte Grundstellung einnahmen, für die teils das Begierlich-angenehme, teils das ihren Hochmut Befriedigende, teils das Gute eine Rolle spielte — haben nicht mehr genau die gleiche Grundstellung, wenn die eine aus ihrer »Unbewußtheit« erwachend in den Besitz einer moralischen Grundintention gelangt. Das bloße Auftreten derselben bedeutet eine wesentliche Modifikation der Grundstellung der Person. Wenn sie auch im übrigen noch an der Stelle faktisch stehen bleibt, wo sie vorher war, wenn sie der Sphäre der Begierlichkeit und des Hochmutes auch noch relativ hingegeben bleibt — wenn sie sich auch durchaus noch nicht losgelöst hat, wenn sie auch noch weit entfernt davon ist, dort zu stehen, wo ihre Grundintention ist, so hat doch ihre Grundstellung eine ganz wesentliche Modifikation erfahren durch dieses Erwachen. Die Person hat gleichsam ihren Kopf aus der Schlinge gezogen, wenn auch ihr Leib noch darin ist — sie erhebt ihren Kopf nunmehr über ihre Stellung, statt in derselben »aufzugehen«, wie bisher. Sie steckt nicht mehr bis »über die Ohren« darin und ihr Kopf ist nicht nur als Sprachrohr dieser Stellung wach geworden, wie bei dem bloßen Kenner seiner Grundstellung, sondern zu wirklicher souveräner Erhabenheit über diese Sphäre erwacht, frei eine »Desavouierung« der eigenen Stellung vollziehend. Von dieser Veränderung wird jedoch nicht die ganze Grundstellung in gleicher Weise betroffen. Dieses »köpfen« der Grundstellung durch die Grundintention, dieses »Distanz-zu-ihr-gewinnen« der Person, diese wenigstens »geistige Souveränität« über sie reicht nur so weit, als die Grundintention selbst qualitativ vorgedrungen ist, im übrigen bleibt die Person in ihrer Grundstellung weiter »unbewußt« stecken. Wenn jemand z. B. diese moralische Wendung vollzieht und nun einen guten Willen besitzt, eine bewußte Intention auf das »Gute« faßt — so kann dieses »Gute« qualitativ noch sehr rudimentär sein. Es kann noch mit vielen unreinen Elementen durchsetzt sein. Die Person will zwar das Gute, aber noch in gewissen Grenzen, was sich z. B. darin äußert, daß viele einzelne Werttypen noch nicht mit einbezogen sind in das Gesamtbild des erstrebten »Guten«. Jemand will zwar das »Gute«, er will im einzelnen Gerechtigkeit, Treue, Zuverlässigkeit, Solidarität, Wahrhaftigkeit — aber Demut, verzeihende Liebe, Keuschheit will er noch nicht. Er versteht ihre Wertnatur noch nicht — er ahnt noch nicht, daß das »Gute« dies auch umschließt, bzw. er ahnt noch nichts von den Tiefen und Höhen,

in die das »Gute« hineinreicht. Wie wir an früherer Stelle sahen, entsprechen sich Grundwert und Einzelwert in der Weise, daß der Blindheit für einen konkreten Werttypus, etwa Reinheit, eine bestimmte Trübung des sittlichen Grundwertes und eine Unvollständigkeit im Erfassen des Grundwertes entspricht. Nur derjenige, der alle konkreten sittlichen Werttypen versteht, versteht auch den sittlichen Grundwert richtig — nur für den steht er von aller Versetzung mit hochmuts- und begehrlichkeitsrelativen Elementen befreit, ganz rein in seiner eigenen Natur da. Dieser durchgängigen Korrelation von Grundwert und konkreterem Werttypus entspricht natürlich ebenso eine von Grundstellung und Einzelstellung. Es ist nun nicht schwer zu sehen, daß derjenige, der Demut, Keuschheit, verzeihende Liebe noch nicht kennt und noch nicht verstehen kann — der darum noch unfähig ist, auch sie mit einer bestimmten Einzelintention zu umfassen, auch den Grundwert noch nicht ganz rein vor sich hat und in seiner Grundintention das Gute nur bis zu einer gewissen Tiefe, Vollständigkeit und Reinheit umfaßt. Dann ist er auch nur bis zu einem bestimmten Grad seiner Grundstellung, die ihm den Blick noch teilweise verdunkelt, sich bewußt. Er desavouiert sie ausdrücklich nur so weit, als er sie als falsch rekognosziert hat. Er ahnt nicht, daß er an vielen Stellen, sowohl im einzelnen, als auch in seiner Grundstellung noch ganz an Hochmut und Begehrlichkeit hingegeben ist. Er hat eben den Kopf nicht überall aus seiner Grundstellung herausgezogen, sondern nur bis zu einer gewissen Tiefe. Was jenseits dieser Grenze liegt, bleibt noch unbeleuchtet von der Grundintention, hier hat sich die Spaltung von Grundstellung und Grundintention noch nicht vollzogen — hier bleibt die Person noch in naturhafter Verwachsenheit mit ihrer Grundstellung — hier bleibt sie noch völlig »unbewußt« in dem oben charakterisierten Sinn. Die tiefe Veränderung der Grundstellung durch die Tatsache, daß die Person überhaupt zu einer Grundintention gelangt, erstreckt sich also zunächst nur so tief, als die Grundintention vorgedrungen ist. Nur die Schichten und Teile der Grundstellung, die von der Grundintention durchleuchtet worden sind, aus denen sich die Person in der Bildung einer Grundintention wenigstens in ihrer geistigen Spitze herausgerissen hat — werden von dieser tiefgehenden Veränderung betroffen — im übrigen bleibt die Person, wie gesagt, in ihrer Grundstellung. Aber auch die Grundstellung im ganzen erhält eine durchgängige Modifikation durch das Vorhandensein einer moralischen Grundintention. Diese Modifikation ist aber nicht mit jener tiefgehenden Veränderung zu vergleichen, die

wir als »Köpfung« der Grundstellung bezeichneten, es ist nur, wie wir immer bei Betrachtung der Person sehen, die Person doch eine solche Einheit, daß keine Veränderung an einer Stelle völlig isoliert bleibt — irgendeine Färbung erhält stets dadurch auch das übrige. Das Auftreten einer moralischen Intention bedeutet eine so entscheidende Veränderung der ganzen Person, ihre Grundhaltung wird dadurch formal so verändert, daß auch die Grundstellung in den Schichten, wo sie allein bleibt und von der Grundintention nicht durchleuchtet wird, doch einen anderen Charakter aufweist, als bei den Personen, bei denen keinerlei moralische Intention vorhanden ist. Wenn die Person irgendwo »moralisch bewußt« geworden ist, ist ihre naturhafte Unbewußtheit — auch da, wo sie an sich noch fortbesteht, niemals ganz dieselbe als bei der völlig unbewußten, unerwachten. Das intentionslose, einfache Stehenbleiben gewissen Gebieten gegenüber des sogenannten »moralisch strebenden« Menschen — ist von dem Schlaf Leporellos doch immer schon verschieden.

§ 3. Die Modalitäten der Grundintention.

Findet sich eine letzte Färbung und Umgestaltung der ganzen Grundstellung immer, wenn die Person überhaupt eine moralische Intention besitzt, eine Umformung, die durch die bloße Existenz einer moralischen Intention als solcher gegeben ist, so hängt der Grad dieser Umformung ganz von der »Modalität« der Grundintention ab. Die Grundintention kann nämlich in sehr verschiedenen Modalitäten auftreten. Wir müssen vor allem drei solcher Modalitäten unterscheiden.

Sie kann erstens in endlicher und begrenzter Form auftreten. Jemand hat einen guten Willen, er bejaht das »Gute«, aber nur bis zu einem bestimmten Grad. Der Gesamtwert ist nicht nur qualitativ rudimentär und primitv, mit trübenden Hochmuts- und Begehrlichkeitselementen durchsetzt, er wird auch nur intendiert in diesen Grenzen. Die Person ist nur bereit sich an diesen Grundwert hinzugeben, sofern er nicht eine zu radikale Absage an Hochmut und Begehrlichkeit involviert. Die trübenden Elemente in der Materie des Ideals sind nicht nur die Folgen einer nicht ganz überwundenen Wertblindheit, sondern eine conditio sine qua non für die wertantwortende Hingabe der Person. Der gute Wille solcher Personen ist nicht »unbegrenzt«; sie wollen sich innerhalb gewisser Grenzen der Welt der Werte und ihrer Forderung unterwerfen — aber eben nur innerhalb gewisser Grenzen. Es gibt einen Punkt, an dem sie rufen, »halt, so weit gehe ich, aber nicht weiter«; sie wollen

Gott dienen, solange »ihre Kreise« dadurch nicht gestört werden. Sehr oft treffen wir solche Menschen, von denen wir dann sagen, gewiß, sie haben einen guten Willen – aber keinen unbegrenzten. Man darf ihnen nicht zu viel zumuten – man weiß, man kann nicht ohne weiteres stets an ihren guten Willen appellieren. Es fehlt nicht bloß an der sittlichen Einsicht – ein Fehler, der ja auch stets verschuldet ist und in der Grundstellung begründet ist –, sondern auch an der Absolutheit des guten Willens. Es ist der durchschnittliche Typus des braven moralischen Mannes, bei dem diese Modalität des guten Willens auftritt, allerdings zugleich der Typus des »Gerechten«, bei dem der Schritt zum Pharisäer nicht mehr groß ist. Der sittliche Wert der moralischen Intention in dieser Modalität ist denn auch an sich noch ein sehr bedingter, noch abgesehen von der Gefahr der Selbstgerechtigkeit. Der Einfluß auf die Schichten der Grundstellung, die von der moralischen Intention unberührt bleiben, ist bei dieser Modalität der denkbar geringste.[1])

Die moralische Intention kann aber auch unbegrenzt auftreten. Wir treffen oft Menschen, die zwar noch ein primitives und rudi-

---

1) Dieser Fall des »begrenzten« guten Willens darf natürlich nicht mit dem des jenseits der »moralischen Intention« überhaupt liegenden Falles des Idolfanatikers verwechselt werden. Bei dem Idolfanatiker wird ein rein auf Hochmut und Begehrlichkeit Relatives formal zum Wert erhoben, nur um es als solches zu steigern, nur um für es die objektive Gültigkeit der Wertewelt zu usurpieren. Er gibt sich an das Idol hin, nicht um des scheinbaren formalen Wertcharakters, sondern um der idolatrischen Materie willen. Er besitzt weder einen unbegrenzten noch einen begrenzten guten Willen, sondern ein bewußtes Abzielen auf die Hochmut und Begehrlichkeit befriedigende Materie des Idols, das durch diese pseudo-objektiv-gültige Form eine noch tiefere Befriedigung für Hochmut und Begehrlichkeit gewährt. Typisch dafür sind all die Ressentiment-geborenen Idole. Der große Unterschied zwischen der bösen Haltung der Schöpfer eines Idols und der tragischen, derer die diesem Idol »guten Willens« folgen, durch seinen »idealen Charakter« getäuscht – besteht eben in dem Unterschied von idolatrischer Hingabe und echtem »guten Willen« bzw. »moralischer Intention«, wenngleich die Haltung der letzteren damit nicht von aller Schuld freigesprochen werden kann.

Wenn hier von Idolen die Rede ist, so sind darunter zunächst nur die reinen qualitativen Idole verstanden, in denen ein negatives formal als positiv wertvolles hingestellt wird, wie das Idol der anarchischen »Auslebefreiheit«, das Idol der »Autarkie«, nicht die Stellungsidole – in denen ein an sich Wertvolles nur an eine viel zu hohe, evtl. absolute, ihm an sich nicht zukommende Stelle gerückt wird – wie das Staatsidol des den Staat vergottenden, das Kulturidol, das Kunstidol usw. Bei den Stellungsidolen liegt vielmehr ein ganz anderer Fall vor. Auf die verschiedenen Idoltypen soll in einer eigenen Arbeit eingegangen werden.

mentäres, inadäquates Bild der sittlichen Wertewelt und des Grundwertes »gut« haben, von denen wir aber entschuldigend hervorheben, sie haben ja einen so unbegrenzt guten Willen. Die unreinen Elemente, die in dem »Ziel« ihrer moralischen Intention enthalten sind, sind hier ein reiner Ausfluß ihrer partiellen Wertblindheit — also ihrer faktischen Grundstellung — aber die moralische Intention richtet sich nicht ausdrücklich auf diese — so daß sie dem »Guten« nur in dieser Verunreinigung sich hingibt. Die moralische Intention gilt dem Grundwert, sofern er wirklich wertvoll ist — die unreinen Elemente werden mitbejaht, spielen für die Frage der Hingabe aber keine integrierende Rolle.

Es ist dies eine höchst merkwürdige Eigenart der moralischen Intention, daß sie über das ihr gegebene Objekt, dem sie faktisch gilt, hinaus auf die ganze Welt des Guten, auch soweit es der Person nicht bekannt ist, abzielen kann. Es gibt Fälle, in denen jemand ein noch relativ primitives Bild der Welt des sittlich Guten besitzt. Denken wir an jemand, dem die philantropischen Ideale der Aufklärungszeit, wie sie etwa in Schikaneders Text der Zauberflöte verkörpert sind, die Welt des sittlich Guten an sich repräsentieren. Von der Begrenztheit, den verunreinigenden Hochmutselementen in diesem »Ideal« weiß und bemerkt er nichts, aber seine moralische Intention gilt dem »Guten« in diesem Ideal, sie zielt auf dasselbe »qua« gut hin, in der Intention liegt eine unendliche Richtung auf das Gute, die über dieses Ideal weit hinausführt, obgleich die Person von nichts Höherem »weiß«. In ihrem guten Willen liegt immanent die Bereitschaft zu ganz anderem, als das ist, was die Person infolge ihrer partiellen Wertblindheit zu fassen und zu verstehen imstande ist. Wir haben ihnen gegenüber das Gefühl, daß ein guter Wille vorliegt, an den man unbegrenzt appellieren kann. Diese Personen können mit ihrem guten Willen fortleben in ihrer Richtung auf ein sehr primitives, sittliches Gesamtziel, nichts ahnend davon, wie tief sie noch in ihrer hochmütig-begehrlichen Grundstellung stecken, wie in der Tiefe eine Strecke weit nur eine intentionslose und sanktionslose Grundstellung fortbesteht. Aber wenn sie sich unter die echte Autorität unterordnen, vermag diese an ihren guten Willen anzuknüpfen und die moralische Intention in die letzte Tiefe der Person hineinzutragen. Die vorhandene moralische Intention besitzt eine formale und potentielle Unbegrenztheit, die eine Unterlage für die echte Autorität gewährt und die diese in eine materiale und aktuelle verwandeln kann.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß die moralische Intention, die in dieser zweiten Modalität auftritt, von weit größerem Einfluß auch für die Teile der Grundstellung ist, die sie an sich nicht mitbetrifft, als die moralische Intention in der ersten Modalität, also die begrenzte moralische Intention. Bei diesen Menschen mit unbegrenzt gutem Willen ist die ganze Grundstellung, auch wo sie ohne moralische Intention fortbesteht, durch das bloße Vorhandensein einer potentiell-formal unbegrenzten moralischen Intention wesentlich modifiziert. Der Schlaf ist hier, auch wo er an sich noch fortbesteht, wesentlich weniger tief und konstitutiv als im Falle der ersten Modalität, geschweige denn als bei Menschen ohne moralische Intention.

Diese Unbegrenztheit ist aber ohne die Hilfe einer Autorität rein potentiell, d. h. die Person weiß nicht nur nicht im einzelnen, wie tief sie noch in ihrer sanktionslosen Grundstellung lebt und inwiefern ihr Ziel mit unreinen Elementen versetzt ist – sondern sie vollzieht auch diese Richtung ins Unbegrenzte nicht ausdrücklich. Dieses Moment führt uns aber schon zu der dritten Modalität der moralischen Intention. Sie kann nämlich nicht nur potentiell unbegrenzt sein, sondern die Person kann auch die formale Unbegrenztheit aktuell vollziehen. Die Person kann, obgleich in ihrem Verständnis für den Grundwert noch nicht zu völliger Reinheit durchgedrungen, doch ausdrücklich die Bereitschaft in ihrem guten Willen über das gegebene Bild der Welt des sittlich Guten hinauszugehen, wenn sie auch noch nicht weiß, in welcher Richtung, besitzen. Sie kann sich der Unbegrenztheit der Bereitschaft, wenn auch nur in formaler Weise ausdrücklich innewerden, gleichsam sagen, ich bin zu allem bereit, was Gott von mir verlangt. Obgleich sie im einzelnen noch nicht zu wissen braucht, worin die Begrenztheit ihres sittlichen Weltbildes besteht, obgleich sie nichts davon weiß, daß in vielen Schichten ihrer Grundhaltung eine moralische Intention noch nicht existiert, so ist sie sich doch ihrer Begrenztheit und relativen Unerwachtheit g e n e r e l l bewußt, im Gegensatz zu den Typen mit einer bloß potentiell unbegrenzten moralischen Intention. Diese Person könnte die Worte der Apostel wiederholen, die sie noch vor ihrem völligen Erwachen zu Christus sprachen: »Herr, wohin willst Du, daß wir gehen«.

Für diese dritte Modalität der moralischen Intention ist es besonders charakteristisch, daß die faktische Grundstellung generell desavouiert wird. Auch da, wo man von ihrer Negativität nichts weiß, auch da, wo man am wenigsten einen Schlupfwinkel von Hochmut und Begierlichkeit vermuten dürfte. Im Gegensatz zu der

Person, bei der die moralische Intention die faktische Grundstellung durchgängig »geköpft« hat, bei der durchweg die Grundstellung von einer moralischen Intention durchleuchtet ist, kann die Person hier noch an vielen Stellen schlafen und ihre Gesamthaltung streckenweit nur in einer faktischen Grundstellung bestehen. Aber ihre moralische Intention zielt bewußt auf die ganze Grundstellung, ihre Gültigkeit auch für alles erklärend, was sie tatsächlich noch nicht umfaßt. Es ist die typische Haltung des echten, aber primitiven Christen, der es noch zu keiner völligen Köpfung der Grundstellung gebracht hat. Er lebt in der Einstellung, die in den Worten zum Ausdruck kommt: »Gott sei mir armem Sünder gnädig«, sich als Sünder im ganzen fühlend, ohne deshalb im einzelnen wissen zu brauchen, wo er noch unerwacht, schlicht in der Hingabe an Hochmut und Begehrlichkeit lebt. Er dasavouiert seine faktische Grundstellung in toto und erklärt seine unbegrenzte Bereitschaft die moralische Intention auf alles auszudehnen, ohne den Umfang seiner faktischen Begrenztheit wirklich zu kennen. An dieser formalen Unbrenztheit der moralischen Intention wird nichts dadurch geändert, daß die Person in ihrer faktischen Unerwachtheit weiterhin verbleibt.[1])

Natürlich ist die moralische Intention, wenn sie in dieser dritten Modalität auftritt, von noch größerem Einfluß auf die gesamte Grundstellung der Person, auch für die Teile derselben, bei denen sich nur eine faktische Stellung und keinerlei moralische Intention daneben findet, als die moralische Intention in den beiden anderen Modalitäten. Erst recht hat bei diesem Typus die Grundstellung, auch

1) Diese Modalität der moralischen Intention bleibt subjektiv bestehen, auch bei dem völlig Erwachten. Auch bei jemand, dessen Verständnis für den Grundwert »gut« zur völligen Reinheit gelangt ist, der in dem Ziel der moralischen Intention keinerlei hochmütig-begehrliche Elemente besitzt, der alle Werttypen versteht und kennt, dessen moralische Intention die ganze Grundstellung durchdringt, bei dem sich nirgends mehr ein unerwachtes Stecken in seiner bloß faktischen Grundstellung findet, liegt auch eine solche generelle Desavouirung der faktischen Grundstellung vor, sowie eine prinzipielle Unbegrenztheit der moralischen Intention, stets bleibt das Bewußtsein, daß sie die Intention nicht auf das Bekannte beschränken darf, und muß auch bleiben. Stets muß die Person das Bewußtsein behalten, ich will das Gute, das ich noch lange nicht genug erkenne., ich desavouiere meine natürliche Grundstellung, deren Verderbtheit ich sicher noch lange nicht genug erkenne. Die Intention muß diesen formal in die Unendlichkeit transcendierenden Charakter behalten, auch da, wo das Ziel de facto wenigstens in seiner Wertnatur rein erfaßt wird und selbst, wenn die Person tatsächlich da steht, wo ihre Intention ist, bzw. ihre Grundstellung ganz in die Intention eingegangen ist, und wir von einer sittlichen Grundhaltung im vollen Sinne sprechen können.

soweit sie noch von der Intention »unentdeckt« fortbesteht, nie mehr denselben Charakter, wie die Grundstellung des unbewußten Typus ohne moralische Intention. Hier hat die ganze Grundstellung, auch wo sie noch nicht geköpft wurde durch die Intention', doch einen gewissen Ungültigkeitscharakter erhalten, infolge der generellen Desavouierung. Die Person ruht nirgends mehr mit ihrem ganzen »Gewicht« in ihrer Grundstellung, alles hat generell ein Fragezeichen erhalten.

§ 4. Die umformende Wirkung der moralischen Grundintention.

Von dieser Veränderung der Grundstellung durch das bloße Eintreten der Grundintention ist die eigentliche Wirkung der Grundintention auf die Grundstellung ganz zu trennen. Wir können durch die Grundintention unter Umständen die bestehende Grundstellung wirklich auflösen, bzw. uns wirklich an einen anderen Ort hinstellen. Denken wir z. B. an gewisse Momente im Leben von Heiligen, so können wir sehen, wie die Intention die Grundstellung wirklich umformt. Wenn nämlich die Intention voll willensmäßigen Charakter annimmt und der Grundstellung mit letztem unerbittlichem Ernst »zu Leibe geht«, indem sie zur »Tat« wird, so wird die Person wirklich durch sie an eine andere Stelle »hingestellt«. Dies vollzieht sich meist an der Loslösung der Person von einer Einzelstellung, die dann die Grundstellung gleichsam vertritt. Denken wir an die Situation, die vom hl. Franz von Assisi berichtet wird. Er trifft auf der Straße einen Aussätzigen. Aussätzige waren ihm bisher der Inbegriff alles Ekelhaften. Trotz seiner großen Liebe zu Armen und Kranken, die ihm schon vorher in so hohem Maße eigen war, daß er einem frierenden Bettler sofort seinen Mantel schenkte, hatte er ein unsagbares Grauen vor den Aussätzigen. Trotz seiner auf das Höchste, auf Gott und die Heiligkeit, gerichteten Grundintention, die das Gute in vollständiger und reinster Form umfaßte, bzw. auf dasselbe abzielte, trotzdem er im größten Umfang seine Grundstellung verlassen und aus einer rein demütig ehrfürchtig liebenden Grundhaltung herauslebte, »hing« er doch noch faktisch an der »Welt«, an »sich« selbst, am Angenehmen, wenigstens an dieser letzten tiefsten[1]) Stelle, an diesem letzten Rest — und gerade in diesem konkreten Verhältnis zu den Aussätzigen verdichtete sich

1) Tiefe ist hier natürlich in einem besonderen Sinne gemeint, nicht als qualitative Tiefe der Begehrlichkeit, sondern im Gegenteil als peripherste vom Standpunkt der qualitativen Tiefe der Begehrlichkeit aus — aber als »letzter« Rest der in der Person nach aller Ablage noch zurückbleibt.

dieser letzte Rest von Anhänglichkeit. In diesem Moment, als er den Aussätzigen trifft, reißt er sich durch seine Grundintention, bzw. durch eine in dieser fundierten Einzelintention von dieser Anhänglichkeit los, indem er ihr unerbittlich zu Leibe geht. Die Intention wird zur »Tat«, er stürzt auf den Aussätzigen zu und umarmt ihn, küßt seine übelriechenden eitrigen Wunden und erstickt damit nicht nur diese konkrete Einzelstellung, sondern in dieser und durch diese die letzte Anhänglichkeit an die Welt. In diesem Moment »überwindet« er wirklich seine bisher noch an einer Stelle festgehaltene Grundstellung oder den letzten Rest derselben. Jetzt steht er wirklich an einer anderen Stelle — fern und losgelöst von der Welt und sich, an der er noch vorher mit einigen Fasern hing —, er hat sich durch dieses Tun »losgerissen« und an eine andere Stelle gesetzt. Diese Veränderung ist hier vom bewußten Personenzentrum »vollzogen« worden. Die Intention, von der Welt des Angenehmen sich loszureißen, bestand vorher als natürliche Konsequenz der ganz auf Gott gerichteten Grundintention. Sie bestand neben dem tatsächlichen Hingegebensein an die Welt des Angenehmen wenigstens in seinen letzten Resten. Die Intention hat aber nun endlich wirklich Hand angelegt, an dieses konkrete Hingegebensein und durch dieses hindurch an die ganze Grundstellung — sie hat voll willensmäßigen, ja direkt tathaften Charakter angenommen — die Person hat nun diese innere Tat vollzogen. Dann steht die Person wirklich da, wo ihre Intention ist, sie steht voll und ganz in ihrer Intention, die ganze Fülle der Person ist in die Intention eingegangen, wenn auch die Person selbst subjektiv den nunmehr leeren Ort, wo sie bisher gestanden, als ihre Natur weiter desavouiert.

Die Grundintention kann also die Grundstellung auch direkt umformen, besser gesagt, die Person kann durch die Grundintention ihr wirkliches Sein verändern, sie kann sich an eine andere Stelle stellen.

Die Grundintention kann nun erstens Einzelhaltungen umformen, etwa die Loslösung von einem bestimmten Gebiet vollziehen, ohne daß die Grundstellung als Ganzes dadurch aufgegeben wird. So kann etwa jemand sich von der Anhänglichkeit an die Sphäre der Gaumenlust losreißen, durch die zur Tat werdende Grundintention. Er beschließt etwa, von allen Speisen, die ihm besonders lieb sind, nie mehr zu essen, etwa, nie mehr Süßigkeiten zu essen, oder keinen Wein mehr zu trinken. In diesem Beschluß reißt er sich wirklich von der Sphäre der Gaumenlust los oder er tut es allmählich,

indem er in allen einzelnen Situationen stets diesen Riß weiter vollzieht und durchführt. Aber er reißt sich nur von dieser besonderen Sphäre los, sie symbolisiert nicht die ganze Sphäre des Angenehmen überhaupt, sie vertritt nicht die Welt des Begehrlichen, so daß diese besondere Sphäre nur der Ansatzpunkt für das Ganze ist.

Dadurch verändert er wohl auch zugleich etwas an der Grundstellung, sie wird dadurch wesentlich modifiziert, aber diese einzelne Anhänglichkeit an ein besonderes Gebiet »repräsentiert« nicht die Anhänglichkeit an das Angenehme überhaupt, so daß mit der Absage an das besondere Gebiet die ganze Welt des Begehrlichen mitgetroffen wird.

Es kann die Person also erstens ihre Stellung zu einem besonderen Gebiet wirklich verändern durch die Grundintention und eine in ihr fundierte Einzelintention. Infolge des engen funktionellen Zusammenhangs von Grundstellung und Einzelstellung, den wir oben kennen lernten, bedeutet jede Aufgabe einer Einzelstellung eine qualitative und »formale« Modifikation der Grundstellung. Aber die Grundstellung als Ganzes wird deshalb in diesem Fall noch nicht aufgegeben.

Die Person kann aber weiterhin auch die Grundstellung als Ganzes durch die Grundintention umformen, indem sie eine Einzelstellung aufgibt, die symbolisch die ganze Grundstellung vertritt, wenn es sich um die Einzelstellung handelt, in der sich die Grundstellung verdichtet, soweit sie noch begehrlicher oder hochmütiger Natur ist. Wir lernten dies soeben in dem Beispiel des heiligen Franziskus kennen. Was noch an Begehrlichkeit und Eigenliebe in seiner Grundstellung vorhanden war, hatte sich in diesem einen Punkt konzentriert. Mit dem Sichlosreißen von dieser Stelle riß er sich von seiner ganzen tatsächlichen Grundstellung los, soweit sie noch begehrlich-hochmütiger Natur war. Die Einzelstellung ist dann gleichsam nur der Punkt, an dem »Hand« an die Grundstellung »gelegt« wird, durch sie hindurch wird der Bruch mit der Grundstellung vollzogen.

Dabei ist zu beachten, daß jede Umformung der Grundstellung durch die Grundintention nicht nur eine materiale ist, also eine Ausschaltung der Herrschaft von Hochmut und Begehrlichkeit, sondern zugleich auch stets eine formale Umgestaltung, der wir oben durch die Gegenüberstellung von Grundstellung und Grundhaltung gerecht zu werden suchten. Die neue sanktionsgeborene Stellung-

nahme ist kein Ausfluß der Grundstellung mehr, sondern ein Ausfluß der Grundhaltung. Es ist eine »Einzelhaltung«, nicht aber eine »Einzelstellung«. Wie wir früher sahen, löst die zur vollen Tat gewordene moralische Einzelintention die jeweilige faktische Einzelstellung auf, so daß die Person in diesem einzelnen Punkt nicht mehr da steht, wo sie vorher stand, daß sie vielmehr, wie wir sagten, in diesem Punkte in ihrer Intention steht, aber genau genommen »steht« sie überhaupt nicht mehr, ihr stellungnehmendes Sein ist als solches formal ein anderes geworden. Nicht mehr ein von der natürlichen Gravitation der Person bestimmtes, sondern ein von der freien, rein geistigen Sanktion getragenes »Schweben«. Der Akt des echten Verzeihens, den jemand, der sich von seiner Anhänglichkeit an sich selbst durch seine moralische Grundintention losgerissen hat, der das Feld, in dem das Sich-kränken seinen Sitz hat, wirklich und prinzipiell aufgegeben hat, vollziehen kann, als zu tiefst sanktionierten und von der ganzen moralischen Intention getragenen, ist seiner formalen Struktur nach, sowohl wie er in der Person entspringt, als in der Art, wie er vollzogen wird, vor allem aber, was sein Sein als Akt überhaupt betrifft, etwas ganz Andersartiges als ein Quasiverzeihen, das sich vollzieht, nachdem die Kränkung ihre aktuelle Bedeutung verloren hat.

Die Person vollzieht ihn zwar in ihrer ganzen Fülle, aber in ganz anderer Weise selbsttätig aus ihrem eigentlichsten Personzentrum, eben dem Sanktionszentrum, heraus. Dieser Unterschied von sanktionsgeborener, intentionsgetragener Haltung und sanktionsneutraler einfacher Stellung, der sich in jeder konkreten Stellungnahme aufweisen läßt, zeigt sich erst recht deutlich, wenn wir die Einzelhaltungen ganzen Gebieten gegenüber den Einzelstellungen gegenüberstellen oder gar die Grundhaltung der Grundstellung. Jeder Erfolg der moralischen Intention in der Person durch eine qualitative Umformung der Grundstellung bedeutet zugleich eine Erweiterung der Grundhaltung und eine Verringerung der Grundstellung, d. h. die Person ist dadurch mit einer Faser weniger in der Grundstellung und mit einer mehr in der Grundhaltung befestigt. Dieser Unterschied von Grundhaltung und Grundstellung ist nicht gebunden an eine »Arbeit« der moralischen Intention. Eine sanktionsgeborene Grundhaltung liegt nicht nur da vor, wo eine moralische Intention die Grundstellung umgeformt hat. Es kann auch jemand gedacht werden, der von vornherein in der Zeit seiner moralischen Mündigkeit eine moralische Grundhaltung besitzt, die von einer moralischen Intention getragen ist, bei der der Übergang von Grundstellung in

Grundhaltung sich mit dem Schritt des moralischen Erwachens überhaupt von selbst vollzieht. Immer ist zwar subjektiv für die Person ihre Grundstellung gegeben als »ihre« Natur, die sie als Richtung nach unten zu Hochmut und Begierlichkeit kennt und die sie mit ihrer moralischen Intention desavouiert, obgleich sie objektiv mit dem Schwergewicht ihrer Person in ihrer Intention steht, also eine volle Grundhaltung besitzt.

§ 5. Die Abhängigkeit der moralischen Grundintention von der Grundstellung.

Kann durch die Grundintention, die zur »Tat« geworden ist, die Grundstellung der Person wirklich geändert werden, so ist andererseits die Grundintention von der Grundstellung auch bis zu einem gewissen Grade abhängig, nämlich in der Materie dessen, was als das »Gute« angestrebt wird. Je nach der faktischen Grundstellung ist die Wertsichtigkeit verschieden. Je nach der Stufe der Wertsichtigkeit ist die Materie des Objekts der Grundintention verschieden. Von der Grundstellung hängt es also ab, welcher Art das Ziel der guten Intention ist.

Wir treffen oft Menschen mit gutem Willen, deren materiales Ziel noch mit sehr unreinen Elementen durchsetzt ist. Sie sind zwar »bewußte« Menschen, und haben eine moralische Grundintention, aber das Gute, auf das ihre Grundintention sich richtet, ist noch sehr primitiv und rudimentär, wie auch viele Einzelwerttypen von ihrer Intention nicht mit betroffen werden. Sie ahnen nichts von der Tiefe, Weite und Größe der Welt der Werte, aber, soweit ihnen die Welt der Werte zugänglich, richten sie sich mit bewußter Intention auf sie. Der sogenannte korrekte »brave Mann« der seine »Pflicht« tun will, braucht nicht nur von den Werttypen Demut, Keuschheit, völlige Selbstverleugnung, Feindesliebe, nichts zu verstehen, sondern auch der Grundwert »gut«, der ihm vor Augen steht, kann noch durchsetzt sein mit Trübungen, und zwar ist er gleichsam durchgängig »schraffiert«, so daß das »Gute« material nur ein Element im ganzen ist, nicht etwa zur Hälfte ganz rein, und im übrigen Rest unrein. Diese Typen können in dem ihnen zugänglichen Spielraum von größter Gewissenhaftigkeit sein, und in der Handlungssphäre ganz von ihrer Intention beherrscht sein. Ihre Intention gibt, soweit sie selbst reicht, im Handeln und Entscheiden den Ausschlag gegenüber der faktischen Grundstellung; daß sie indirekt doch von ihrer Grundstellung beherrscht werden, insofern die Intention durch dieses schon modifiziert ist, wissen diese Personen nicht.

Die Grundintention ist ihrer Qualität nach natürlich auch abhängig von dem Grundwert, dem sie gilt, so daß die Beschränkung des Wertverständnisses durch die Grundstellung auch auf sie von Einfluß ist. Es liegt also eine doppelte Abhängigkeit der Grundintention von der Grundstellung vor.[1])

1. Der Spielraum dessen, was intendiert wird, ist von dem jeweiligen Stand der Grundstellung abhängig, da die Wertsichtigkeit der Person von der qualitativen Beschaffenheit ihrer Grundstellung abhängig ist, — bzw. von dem Maße, in dem sie in ihrer Grundstellung befangen ist.

2. Die Intention selbst ist qualitativ abhängig von der Qualität und Beschaffenheit des »Ideals«, dem sie gilt, da diese von der Grundstellung abhängig ist, ist auch die Grundintention in ihrer eigenen Qualität von der Grundstellung abhängig.

Trotz dieser Abhängigkeit ist aber die Person doch in ihrer Grundintention frei. Sie besitzt die Freiheit, mit der vorhandenen Grundintention die Grundstellung umzuformen, wie sie vor allem die Freiheit zur Intentionsbildung, zum Erwachen aus ihrer Unbewußtheit besitzt. Sie kann ihren Kopf aus der »Schlinge ziehen«, Distanz zu ihrer tatsächlichen Grundstellung gewinnen und damit die wertverdunkelnde Macht ihrer Grundstellung brechen.

Diese Freiheit ist also mit einer ausgesprochenen »Hilfsbedürftigkeit« verbunden. Diese Vereinigung scheinbar unversöhnlicher Gegensätze im einzelnen verständlich zu machen, müssen wir uns hier versagen. Dieses Problem mündet in eine der tiefsten metaphysischen Grundfragen, die über den Rahmen unserer Arbeit weit hinausführen würde. Von dieser Tatsache aus wird die spezifische moralpädagogische Aufgabe der echten Autorität verständlich, die darin besteht, die vorhandene moralische Intention in alle Schichten der Grundstellung bis in die tiefste hineinzuzwingen und so die organische Wertblindheit mehr und mehr aufzuheben, was gleichzeitig indirekt zur qualitativen Reinigung der Intention führt und der Person die Möglichkeit gibt, ihre eigene Grundstellung völlig quali-

1) An dieser Stelle wird uns auch die ungeheuerliche Sterilität der Kantischen Ethik wieder deutlich. Will er doch alle Ethik auf das bloße formale Vorhandensein der moralischen Intention reduzieren. Den kardinalen Unterschied in der Ethik, welchen materialen Gehalt dieses Ziel der Intention besitzt und welche Qualität und Modalität die Grundintention selbst, wird nicht beachtet. Erst recht wird die große sittliche Bedeutung des vollen Seins der Person nicht erkannt, und damit eine Hauptaufgabe der moralischen Intention übersehen, die Umformung der Grundstellung zur Grundhaltung, die mit der qualitativen Hand in Hand geht.

tativ umzuformen, soweit sie noch begehrlich, und sie überhaupt auch, wo sie positiv ist, in eine sanktionsgeborene Grundhaltung umzuwandeln.[1])

§ 6. Die »Tiefe« der Grundstellung und ihre Bedeutung.

Wenn wir von »tieferen« Gebieten der Grundstellung sprechen, die die moralische Intention nicht erreicht hat, so ist diese Tiefe im Sinne der spezifischen Tiefe und zwar als Tiefe der Ansatzstelle zu fassen (vgl. oben). Die Person kann eine moralische Intention durchaus besitzen, in allen drei Modalitäten und dabei doch in den spezifisch tieferen Schichten ihrer Grundstellung noch ganz unbewußt ruhen. Wie wir früher sahen, entsprechen den höheren Werttypen die »tieferen« wertantwortenden Stellungnahmen. Die Grundstellung der Person dehnt sich in einer besonderen Richtung in die Tiefe aus, die der spezifischen Tiefe, bzw. der Werthöhe, entspricht. Wie es der Person »schwerer« fällt, die höheren Werte zu verstehen und die höheren Tugenden zu realisieren, ist es auch schwerer für die unbewußte Person, bis in die tiefere Schicht wach zu werden. Es ist z. B. schwerer für die Person, aus ihrer unbewußten Hingabe an den natürlichen Hochmut zu erwachen, der in der selbstverständlichen Selbstbehauptung, im natürlichen Bedürfnis nach Anerkennung, in der instinktiven Verteidigung seiner »Ehre« usw. sich verdichtet, — so weit zu erwachen, daß sie den Kopf aus dieser Schicht der Grundstellung herauszieht und auch an dieser Ansatzstelle eine moralische Intention, die auf die eigentliche Demut gerichtet ist, neben der faktischen Grundstellung bildet, als sich moralisch zu emanzipieren von ihrem unbewußten Stecken in einem ausgesprochenen nackten Hochmut, der auf alle anderen herabblickt und sich für das Wichtigste und Höchste nimmt, wie es schwerer ist, den Wert Demut zu verstehen, als den Wert der Bescheidenheit. Denn die Hingabe an diesen selbstverständlichen natürlichen Hochmut liegt »tiefer« in diesem besonderen Sinn von Tiefe, als die an dem ausgesprochenen maßlosen Hochmut. Die Person stößt zuerst im moralischen Erwachungsprozeß auf den in die Augen springenderen, erst später

1) Die Frage, wie diese Wirkung der echten Autorität sich vollzieht, geht natürlich über den Rahmen unserer Arbeit hinaus. Es sei nur darauf hingewiesen, daß sie es ist, die gleichsam die moralische Intention, wenn dieselbe in »unbegrenzter« Modalität vorliegt, an die Hand nimmt, und in alle Tiefen der Person hineinzwingt, daß sie dieselbe auf »Gebiete« der Person führt, bzw. dieselben mit der moralischen Intention in Verbindung bringt, auf denen die Person sich ihrer selbst nicht bewußt war, von denen sie die Intention unbewußt ausschloß.

auf den anderen verborgeneren. Damit hängt noch ein weiteres zusammen. Das »tiefere« in diesem Sinn ist auch das moralisch »unbewußtere«, je »tiefer« die Schicht der Grundstellung ist, um so »unbewußter« ist die Art des »Darinsteckens« der Person, um so schwerer ist es für die Person, auch in ihrer Selbsterkenntnis bis dahin vorzudringen. Diese Unbewußtheit ist von der »Erlebnistranszendenz« ganz zu trennen. Wir erwähnten sie vielmehr an früherer Stelle bei Besprechung der Subsumptionsblindheit.

Es kommt also vor allem darauf an, sich klar zu machen, daß die Grundstellung neben den vielen anderen Tiefendimensionen auch eine besitzt, die mit der spezifischen Tiefe der Akte und der Werthöhe ihres Objekts einerseits, mit der »Unbewußtheit« andererseits wesenhaft zusammenhängt. Die Grundstellung der Person läßt sich mit einem Stab vergleichen, der verschiedene Einkerbungen aufweist. Die Einkerbungen entsprechen den charakteristischen Abstufungen in der Tiefe des sittlichen Gesamtstandes der Person, dem wertmäßig höheren Stand entspricht, wie wir sagen, die tiefere Stelle in der Person, und wie es dort gleichsam qualitativ scharf abgesetzte Stufen gibt, so auch hier scharf abgesetzte Tiefenabschnitte. Es ist nun möglich, daß die Person bis zu einer Einkerbung erwacht und bis dahin neben der Grundstellung eine moralische Intention besitzt, die dieselbe desavouiert, bzw. in Kampf mit ihr tritt. Was den tiefer liegenden »Teil« der Grundstellung betrifft, was unterhalb dieser Einkerbung liegt, so verbleibt die Person dort, noch in unbewußter Verwachsenheit mit der Grundstellung, ohne daß sich auch an dieser Stelle eine Abspaltung einer moralischen Intention von der Grundstellung eingestellt hätte. Die Person kann auf einmal ganz erwachen bis zur tiefsten Schicht der Grundstellung über die letzte Einkerbung hinaus bis zum Ende des Stabes, oder sie kann allmählich fortschreiten im Erwachen und der moralischen Intentionsbildung, nie aber kann sie in einer tieferen Schicht schon wach sein und in der peripheren noch intentionslos.[1]) Es gibt gemäß der objektiven Werthöhe und korrelativen Dimension eine bestimmte Ordnung des Erwachens, der zufolge das schwerere »nach« dem leichteren kommt, bzw. das leichtere schon ausdrücklich oder implizite erledigt sein muß, wenn das tiefere eintritt.

1) Mit dieser tiefen Dimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.

§ 7. Die Herrschaftsgrade der moralischen Grundintention.

Mit dieser Tiefendimension der moralischen Intention dürfen die Herrschaftsgrade der Intention nicht verwechselt werden, obgleich zwischen dem höchsten Herrschaftsgrad und der letzten Tiefe ein Wesenszusammenhang besteht.

Die moralische Grundintention besitzt nämlich nicht nur verschiedene Modalitäten, von denen wir oben sprachen, sondern sie tritt auch in verschiedenen »Herrschaftsgraden« auf, die von den Modalitäten sowie von der qualitativen Tiefe bzw. der Tiefenausdehnung der Intention überhaupt ganz getrennt werden müssen. Wir meinen die Herrschaft, die die moralische Intention in der Person besitzt. Drei Stufen müssen wir hierbei vor allem unterscheiden.

1. Die moralische Intention besteht in der Person, aber ohne noch die Herrschaft über die Sphäre des Handelns gewonnen zu haben, geschweige denn über das Sein der Person selbst. Die Person verbleibt nicht nur faktisch in ihrer Grundstellung, sie vollzieht auch ihre Handlungen, die von dem freien aktuellen Ich aus innerviert werden, ohne und gegen ihre moralische Grundintention. Die Person hat zwar den guten Willen, dies und jenes zu tun, aber derselbe hat noch nicht Kraft genug, um in ihrem bewußten Handeln den Ausschlag zu geben gegenüber den der Grundstellung entstammenden hochmütig begehrlichen Impulsen. Die Grundstellung ist dann zwar »geköpft«, aber auch *nur* das. Die Person versteht daher den Unwert einzelner Handlungen, aber sie ist noch nicht soweit, daß sie diese Handlungen, deren Unwert sie versteht, unterläßt. Dies ist der erste niedrigste Herrschaftsgrad der moralischen Intention.

2. Die zweite Herrschaftsstufe der moralischen Intention liegt dann vor, wenn die Intention zwar noch nicht die Grundstellung qualitativ und formal zur Grundhaltung umgeformt hat, aber über die Handlungssphäre Gewalt hat. Die Person hat sich dann »in der Hand«, was die vom aktuellen Ich unmittelbar regierte Sphäre betrifft —, ihr eigentliches Sein ruht aber noch ganz in der Grundstellung, ihre Intention ist noch dünn und gleichsam eindimensional, sie ist noch nicht zum organischen Lebensprinzip der Person geworden. Sie *handelt* zwar bewußt gemäß ihrer moralischen Intention. Es fehlen ihr aber alle sanktionsgeborenen Wertantworten, wie Liebe, Begeisterung, Freude, volle Reue, Mitleid usw. Dieser Herrschaftsgrad wird von Kant irrigerweise als das sittliche Ideal hingestellt, als ob in diesem Kontrast zum eigentlichen tieferen Sein ein Vorzug läge. Demgegenüber ist vielmehr zu betonen, daß ganz abgesehen von dem jeweiligen qualitativen Stand der moralischen Intention

dieser Grad noch den ersten Anfang der sittlichen Vollkommenheit darstellt, daß das eigentliche sittliche Ziel in der qualitativen Umformung des Seins und der formalen Umwandlung der Grundstellung zu intentionsgeborenen Grundhaltung besteht.

3. Diese letztere bedeutet den dritten Grad der Herrschaft der Intention. Wenn nämlich die moralische Intention so zum organischen Lebensprinzip der Person geworden ist, daß die Person sich erstens von Hochmut und Begehrlichkeit losgelöst hat, und zweitens mit ihrem ganzen Wesen tatsächlich sich da befindet, wo ihre moralische Intention ist. Wenn die Person völlig in der sanktionsgeborenen Grundhaltung lebt, deren Seele die moralische Intention ist (und was damit notwendig Hand in Hand geht, das demütig, ehrfürchtig, liebende Ich die absolute Herrschaft erlangt hat) – dann hat die moralische Intention ihren eigentlichen und höchsten Grad der Herrschaft erlangt.[1])

§ 8. Wesensmäßige Abhängigkeit der gemachten Unterscheidungen von der qualitativen Beschaffenheit der Person.

Die gemachten Untersuchungen deckten uns das Verhältnis der Grundstellung, der moralischen Grundintention und der Grundhaltung und ihre Bedeutung in der Person auf. Sie zeigten uns auch, daß die Wertblindheit der Person von den hochmütig-begehrlichen Elementen ihrer Grundstellung bedingt ist, daß die wertverdunkelnde Macht dieser Elemente aber nur so lange dauert, als die Person mit ihrer Grundstellung völlig verwachsen bleibt. Wir sahen dabei verschiedentlich, wie die formalen Unterschiede von Grundhaltung, moralischer Grundintention und Grundstellung mit der Frage der qualitativen Beschaffenheit des sittlichen Seins der Person eng zusammenhängen. Dies äußert sich besonders auch in der Tatsache, daß mit einer bestimmten qualitativen Höhe der Grundstellung die Bildung einer moralischen Intention notwendig Hand in Hand geht. Wir sahen, es kann »unbewußte« Menschen mit einer Grundstellung geben,

1) Diese letzte Herrschaft ist, wenn sie den ganzen Breitenumfang der Person umfaßt und nicht bloß einen isolierten Punkt, wie etwa die Neugier oder die Trägheit, betrifft, von dem sich die Person an dieser einen Stelle aus ihrer Grundstellung heraustretend befreit hat, mit dem Erwachen in die Tiefe hinein wesenhaft verbunden. Die Person kann ihre Grundstellung nicht in Toto bis zu einer »Einkerbung« wirklich verlassen und in reiner intentionsgetragener Grundhaltung leben, in der tieferen Schicht aber in der Grundstellung ruhig »unerwacht« stehen bleiben. Eine solche Discrepanz ist, wenn es sich um die ganze Person handelt, nur bei den beiden ersteren Herrschaftsgraden der Intention möglich.

in der neben Hochmut und Begehrlichkeit auch die Wertantwort eine gewisse Rolle spielt. Denken wir an die edelmütigen, wahrhaftigen und besonders gutmütigen Typen, die dabei sich einfach ihrer »Natur« überlassen und jeder moralischen Grundintention entbehren. Wir können uns nun einen Typus denken, der neben seiner Grundstellung, die qualitativ mit der eben geschilderten gleich ist, besitzt. In seiner faktischen organischen Stellung zu Gott und Welt ist er nicht anders wie der »Unbewußte«; die Tatsache aber, daß er daneben eine moralische Grundintention hat, bedeutet einen formalen sittlichen Vorsprung ganz einzigartiger Natur. Die Grundstellung kann aber nur bis zu einer gewissen Stufe wertantwortender Natur sein, ohne daß die Person erwachte und zum mindesten eine moralische Grundintention bilde. Die geistige Person besitzt an sich eine moralische Grundintention bzw. eine moralische Grundhaltung, sie ist an sich wach. Hochmut und Begierlichkeit machen sie »unbewußt«; sie sind nicht nur die Träger der Wertblindheit sondern auch des unprinzipiellen, unbewußten »Sichüberlassens«. Mit einer bestimmten Stufe der Ausschaltung von Hochmut und Begierlichkeit geht das Vorhandensein einer moralischen Intention eo ipso Hand in Hand. Die Person k a n n natürlich aus einer viel niedrigeren qualitativen Stufe der Grundstellung schon eine moralische Intention besitzen. Nach der positiven Richtung hin aber kann sie, als bloß in schlichter Verwachsenheit mit der Grundstellung lebende, eine bestimmte Stufe nicht überschreiten. Das Überschreiten dieser Stufe ist also nicht die V o r a u s s e t z u n g für das Vorhandensein der moralischen Intention, sondern nur ein Moment, das das Vorhandensein einer solchen notwendig fundiert. Mit einer bestimmten Stufe des wertantwortenden, demütigen, ehrfürchtig liebenden Ich ist notwendig das Erwachen der Person bzw. das Vorhandensein einer moralischen Intention gegeben. Damit leitet uns aber die Betrachtung dieser formalen Unterschiede innerhalb der Gesamthaltung der Person, die in ihrer Bedeutung für die Ethik natürlich über unser besonderes Problem weit hinausgehen, zu der Untersuchung der qualitativen Faktoren der Wertblindheit und Wertsichtigkeit notwendig über, zwischen welchen, wie wir sehen, der engste Zusammenhang besteht. Die folgenden Betrachtungen werden uns denn auch all diese Zusammenhänge noch besser zu verstehen ermöglichen.

IV. Teil.

DIE VERSCHIEDENEN MORALISCHEN ZENTREN.

1. Exklusivität und Harmonie im Reich der Stellungnahmen.

a) Die im Antwortscharakter fundierte Unverträglichkeit.

Wie es im Reich der theoretischen Akte sich ausschließende Stellungnahmen gibt, so auch innerhalb der Wertantworten[1]), sowie innerhalb der emotionalen Stellungnahmen. Ich kann nicht gleichzeitig über denselben Vorgang empört und begeistert sein, ebenso wenig wie ich dieselbe Frage gleichzeitig bejahen und verneinen kann. Der Gehalt der beiden Stellungnahmen widerspricht sich ebensowie Ja und Nein. Sie können daher nicht gleichzeitig demselben Inhalte gegenüber erfolgen. So Freude und Trauer, Ärger und Befriedigung, Verehrung und Verachtung, Liebe und Haß und viele andere. Sie alle sind gewissermaßen konträre Akte. Sie schließen sich gegenseitig aus.

Aber nicht nur für die direkt korrespondierenden Akte gilt dies, auch für viele positive und negative wertantwortende Stellungnahmen, sofern sie sich in derselben Schicht befinden. Ich kann nicht gleichzeitig auf die Tat desselben Menschen mit Ärger und Begeisterung, Liebe und Empörung, Zorn und Verehrung antworten. Doch ist es wichtig, sich hier klar zu machen, daß eine reale Exklusivität nur besteht, wenn es sich um Akte in derselben Schicht handelt, und um einen streng identischen Gegenstand. Ich kann, wie jeder weiß, sehr wohl jemand lieben und mich im Moment über ihn ärgern, oder über eine Handlung von ihm mich empören. Die Liebe liegt in einer tieferen Schicht bei mir, bzw. sie gilt der ganzen Person, der seinem Wesen nach peripherere und vergänglichere Ärger gilt nur der anderen Person in einer bestimmten Hinsicht.

So können diese an sich sich widersprechenden Akte wohl realiter zusammen auftreten, aber der Widerspruch macht sich in einer bestimmten, erlebten Dissonanz geltend, die nach Auflösung verlangt.[2]) Der prinzipielle Unterschied des Erlebnisses, wenn ich mich über jemand ärgere, der mir gleichgültig ist, oder den ich gar hasse, gegenüber dem Ärger über eine geliebte Person springt sofort in

1) Das Wesen der Stellungnahmen, die wir als »Wertantworten« bezeichnen können, wurde an anderer Stelle ausführlich untersucht. Siehe »Idee der sittlichen Handlung«, Teil I, Kap. 2, a. a. O.

2) Selbstverständlich ist diese Dissonanz nicht mit der dem Ärger als solchem wesenhaft innewohnenden Disharmonie identisch.

die Augen. Abgesehen von dem schmerzhaften Charakter dieses Ärgers, der sich quasi selbst ins Fleisch schneidet, liegt eine eigene erlebte Dissonanz vor, die nach Auflösung trachtet.

Gewisse Erlebnisse können ohne besondere Beziehung zueinander im echten Sinn des Wortes nebeneinander in mir bestehen, so Begeisterung für eine Sache, ein Schrecken, Empörung über etwas, Langeweile, Verehrung für etwas, Verachtung für etwas anderes, oder Erlebnisse aus verschiedenen Reichen der Person.

Andere Erlebnisse weisen eine innere Konsonanz auf, so Liebe zu jemand, Begeisterung über etwas, was er getan, freundliches Verhalten gegen ihn; oder Haß gegen jemand, Zorn über ihn, Verachtung usw.[1]) Sie können nicht nur realiter zusammen auftreten, auch nicht nur unbekümmert nebeneinander bestehen, ohne sich zu beeinträchtigen, sondern sie stimmen in besonderer Weise überein, das eine erfüllt die Intention des anderen. Diese Beziehung ist nicht mit einem kausalen »Nachsichziehen« zu verwechseln, wie etwa Ärger Aufregung nach sich ziehen kann, noch mit irgendeiner Form von realer Fundierungsbeziehung, wie Liebe etwa Freude fundiert oder Begeisterung Sympathie für die Person, obgleich diese Beziehungen auch zwischen konsonanten Erlebnissen bestehen; darin besteht jedoch nicht die Konsonanz. Am wenigsten darf jedoch diese im qualitativen Wesen der Akte gegründete Relation als ein Konsonanzgefühl gedeutet werden. Diese Relation wird zwar erlebt, aber dieses Erlebnis ist durchaus kein »Gefühl« sondern ein Erleben einer Beziehung, die zwischen den Akten besteht. Sie ist eine objektive Tendenz, wie wir sie im vorhergehenden Teil schon kennen lernten.[2])

Andere Erlebnisse endlich schließen sich zwar nicht realiter aus, wie konträre Stellungnahmen in derselben Schicht, aber sie weisen eine Dissonanz auf, sie widersprechen sich, einer von beiden muß zurückgenommen werden. Diese Dissonanz ist in dem Widerspruch gegründet, den die beiden Akte ihrem Sinne nach enthalten. Ärger und Liebe sind nicht direkt konträre Akte, dazu ist ihre Seinsart, wie wir im vorigen Kapitel sahen[3]), sowie ihre spezifische Tiefe zu verschieden, und ihr Gegenstand ein zu ungleichartiger. Aber im Ärger liegt ein feindliches Element, das dem Gehalt

1) Die Disharmonie, die allen negativen Haltungen überhaupt oder allen feindlichen Haltungen generell anhaftet, schaltet hier aus. Sie ist wieder ganz anderer Natur und hat mit der hier behandelten nichts zu tun.

2) Siehe Teil III, 1. b.

3) Siehe Teil III, 1. d.

der Liebe direkt konträr ist. Ein geliebter Mensch läßt mich z. B. lange warten, worüber ich mich sehr ärgere. Der Ärger antwortet ja nur auf dieses vielleicht wirklich ärgerliche Verhalten, ist also relativ motiviert und berechtigt, soweit eine negative Stellungnahme, die nicht Wertantwort ist, dies überhaupt sein kann, gilt also nicht demselben Gegenstand, dem die Liebe gilt. In diesem Ärger liegt aber ein feindliches »kontra« gegen die Person selbst, das der Liebe widerspricht. Läge es in derselben Schicht wie die Liebe und hätte es dasselbe Gewicht, so würde sein Vorhandensein durch die Liebe ausgeschlossen sein. Da es aber erlebnisimmanent und spezifisch peripherer als die Liebe ist, kann es zwar gleichzeitig in mir bestehen, aber mit einer grellen Dissonanz, mit einem idealen Widerspruch, der aufgelöst werden muß.

Alle diese Arten von realer und idealer Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit beruhen in der Natur der Antwort, die die Stellungnahmen ihrem Objekt gegenüber enthalten. Die Unverträglichkeit liegt in der Beziehung zum Inhalt, analog der Unverträglichkeit von Bejahung und Verneinung. Empörung und Begeisterung geben quasi dem Inhalt entgegengesetzte Antworten, aus diesem Grunde schließen sie sich aus. Die Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit bestehen daher immer nur in bezug auf denselben Gegenstand. Ich kann sehr wohl gleichzeitig begeistert über einen Menschen und empört über einen anderen sein. Es gibt aber im Reich der Stellungnahmen noch eine Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit ganz anderer Art, die nicht in der Beziehung zum Gegenstand, in der Antwort, gründet, sondern in der Qualität der Stellungnahme als solcher, genauer, in ihrem phänomenalen Ursprungsort.

b) Die rein qualitative Unverträglichkeit.

Ich kann nicht gleichzeitig einem Menschen im echten Sinne des Wortes eine Beleidigung verzeihen und gleichzeitig gegen einen anderen einen Racheplan ausbrüten. Ich kann nicht einem Menschen in reiner Nächstenliebe mich zuwenden, während ich einen anderen im wahren Sinn hasse. Ich kann nicht gleichzeitig in Begeisterung über eine edle Tat entbrennen und dem Neid gegen einen anderen Menschen mich hingeben. Diese Unverträglichkeit liegt nicht in der Antwort auf den Gegenstand, da sie auch dann besteht, wenn die Akte auf verschiedene Gegenstände bezogen sind. Wie ich sehr wohl gleichzeitig eine Frage bejahen und eine andere verneinen kann, so können alle die nur in ihrem Antwortsgehalt unverträglichen

Akte gleichzeitig auftreten, wenn ihr Objekt ein jeweils anderes ist. Die Unverträglichkeit von reiner Liebe und Haß, von reiner Begeisterung und Neid ist aber ganz unabhängig davon, ob es dieselbe Person ist, der die Akte gelten. Sie entstammen vielmehr jeweils einer so verschiedenen Grundeinstellung, daß ich, wenn ich in der einen bin, nicht gleichzeitig in der anderen sein kann. Ich bin ein so anderer als Ganzes, wenn ich einen reinen Liebesakt vollziehen kann, als wenn ich im echten Haß befangen bin, daß beide unmöglich gleichzeitig bestehen können. Ein anderes »Ich«, so können wir sagen, hat in uns die Herrschaft, wenn wir lieben, als wenn wir hassen, bzw. wenn wir verzeihen, als wenn wir von Rache erfüllt sind. Dieser Unverträglichkeit entspricht eine Zusammengehörigkeit gewisser Akte. So gehören reine Liebe, reine Begeisterung, Verzeihen, Demut usw. zusammen, d. h. wenn ich in der Haltung der reinen Liebe bin, müßte, wenn der sachliche Anlaß dazu käme, die reine Begeisterung natürlich in mir auflodern. Sie sind durch eine innere »Konsequenz« verbunden. Sie fließen eben alle aus einem und demselben »Ich«. Akte, die in bezug auf die Antwort auf denselben Gegenstand unverträglich waren, wie Empörung und Begeisterung, gehören zusammen in bezug auf das Ursprungszentrum. Akte, die sich in ihrer Antwort nicht widersprachen — reine Empörung und Haß — schließen sich in bezug auf das Ich, aus dem sie fließen, aus. Man sieht also deutlich, wie sehr die beiden Arten von Unverträglichkeit zu trennen sind.

c) Der Ursprungsort der qualitativen Unverträglichkeit. Die drei moralischen Zentren.

Diese rein qualitative Unverträglichkeit und Zusammengehörigkeit drängen sich hinsichtlich des Ursprungs auf den ersten Blick auf. Bei genauerem Zusehen erweisen sich jedoch diese Zusammengehörigkeit und Unverträglichkeit noch als viel schärfer umrissen und von weit generellerer Bedeutung.

Verschiedene Gruppen von Stellungnahmen gehören innerlich zusammen, sie fließen aus demselben Ichzentrum und hängen eben darum in ihrer qualitativen Eigenart zusammen, auch wenn ihr Objekt ein jeweils anderes und die Art der Antwort auf das Objekt eine verschiedene ist. Gewisse »Iche« widersprechen sich aber qualitativ, so daß die Haltungen und Stellungen, die diesen verschiedenen Ichen entspringen, sich gegenseitig ausschließen.

Die verschiedenen Arten sinnlichen Begehrens, die Sucht nach Vergnügungen, die Trägheit, das sich Gehenlassen, die Bequem-

lichkeit, sie alle gehören in diesem Sinn zusammen, sie fließen aus ein und demselben Zentrum.

Eine neidische Regung, der Drang, im Vordergrund zu stehen, ein ehrgeiziges Verlangen, der Widerwille, je etwas zu empfangen, der ressentiment-erfüllte Haß gegen einen andern, der einem weit überlegen ist, dies alles hängt ebenfalls innerlich zusammen, weil es ein und demselben hochmütigen Zentrum entstammt.

Alle reinen Wertantworten – Liebe, reine Begeisterung, Verehrung, Dankbarkeit, wertantwortender Gehorsam gegen Gott, Verzeihen usw. – hingegen entstammen einem anderen gemeinsamen Zentrum. Der gemeinsame Ursprungsort aller Wertantworten stellt aber zugleich das einheitliche Fundament aller sittlich positiven Haltungen, ja, alles sittlichen Seins dar, das »Reine Zentrum«, wie wir es nennen wollen im Gegensatz zu den anderen Zentren, die die Quelle aller wahrhaft sittlich negativen Stellungen sind. Diese Zentren sind in jedem Menschen der Möglichkeit nach wesenhaft vorhanden, in den meisten haben alle drei eine relative Herrschaft, bei einigen eines von ihnen die prominente Vorherrschaft. Um sie aber besser charakterisieren zu können, wollen wir von Beispielen ausgehen, in denen ein Ichzentrum die ausgesprochene Vorherrschaft bekommen hat.

2. Die einheitliche Wurzel aller Sittlichkeit.

a) Das wertsuchende »Ich«.

Wenn jemand einem anderen, dem er lange zürnte, verzeiht, so gelangt mit der Verzeihung gewissermaßen ein anderer Mensch in ihm zur Herrschaft. Er wird in diesem Moment zu einer Reihe von Stellungnahmen nicht mehr fähig sein, deren er vorher noch fähig war. Er fühlt, er ist aus dem Banne herausgetreten, in dem Neid, Haß, Selbstsucht allein möglich sind, in ihm ist, wenn auch vielleicht nur momentan, der Mensch zur Herrschaft gelangt, der nur wertantwortender oder mit diesen harmonierender Akte fähig ist. Daß er nach kurzem aus dieser Einstellung wieder herausfallen kann, darf einen nicht darüber täuschen, daß es sich hier um ein, wenn auch nur momentanes, Herrschen einer solchen Gesamteinstellung handelt. Es handelt sich zunächst nur darum, daß bei einem solchen Wechsel nicht nur ein einzelner neuer Akt vorliegt, sondern daß dieser einzelne Akt schon den, wenn auch nur vorübergehenden Sieg einer Gesamthaltung der Person voraussetzt, die, solange sie aktuell herrscht, eine Reihe von Haltungen und Stellungen ausschließt, andere hingegen möglich macht, ja nahe legt.

Wenn jemand erst zornig ist und nach einiger Zeit lacht, so liegt hierin keinerlei Übergang zu einer neuen Gesamthaltung. Der Wechsel in der Stellungnahme kann stattfinden, ohne daß deshalb der Bereich einer Gesamthaltung verlassen und der einer anderen betreten würde. Der Wechsel der Stellungnahmen findet statt, ohne daß die Person eine neue Gesamthaltung annehmen müßte. An diesem Gegensatz sehen wir, worauf es ankommt. Man könnte sich denken, die Person kann bald diesen, bald jenen Akt vollziehen, und wie etwa eine Vorstellung der anderen folgt, so folgen sich die Akte, ohne daß sich außer ihnen selbst noch mehr mitverändern würde. Diese Vorstellung ist einigermaßen zutreffend für viele Fälle, etwa, wenn ich erst Unlust empfinde und dann Lust; der Übergang bedeutet eben nur diese Veränderung des Zustandes, von dem hier die Rede ist, mit einem Wort, für alles, was erlebnisimmanent ohne tiefere Wurzel, also freischwebend auftreten kann. Ganz anders aber liegt es bei dem Übergang von rachsüchtigem Verhalten zum Verzeihen, d. h. es ist genau genommen kein Übergang. Vielmehr haben wir es zugleich mit einer Änderung der Grundeinstellung zu tun, an die diese verschiedenen Akte wesensmäßig gebunden sind. Sie können wesensmäßig, obgleich selbst nicht erlebnistranszentent, nie ohne tiefste Verwurzelung auftreten. Vorbedingung für die Realisation ist die, wenn auch nur momentane Herrschaft dieser Grundhaltung oder Grundstellung, die den Ursprungsort für ein ganzes Reich konsonanter Akte darstellt. Der Verzeihende fühlt nach der Absage an alle rachsüchtige Gebundenheit ein »Können« in sich, zu lieben, alle Furcht vor sozialer Schande zu überwinden, freudig Opfer zu bringen, und zugleich stehen ihm mit einem Schlage viele Werte klar vor Augen, für die er noch vor kurzem blind war. Alles dies kann sich aktualisieren und realisieren, es braucht aber auch nicht dazu zu kommen, auf alle Fälle ist in dem Verzeihen nicht nur ein neuer Akt aufgetreten, wie wenn die Person sich in einer zuständlichen Stimmung der Trauer befindet, nachdem sie erst heiter war, sondern ein neuer Mensch ist in ihr zur Herrschaft erwacht mit dem Verzeihen, der sie zu einer Reihe anderer Akte fähig, für andere unfähig macht.

Die Stellungnahmen in der Person stehen nicht regellos nebeneinander in ihr, sie weisen auch nicht nur gewisse qualitative Ähnlichkeiten und Zusammengehörigkeiten auf, erst recht nicht nur reale, kausale Beziehungen oder eine Begleitung von Konsonanzgefühlen, sie gehören vielmehr verschiedenen Zentren an,

die wie eine eigene Person in der Gesamtperson oder Seele sind und den Ursprungsort für ein jeweils qualitativ zusammengehöriges und konsonantes Reich von Haltungen bzw. Stellungen bilden. Reine Liebe, Verzeihen, Demut, Opfermut, Reinheit, Ehrfurcht, zartes Gewissen oder klares und eindeutiges Werterfassen und tiefes Wertverständnis und viele andere, mit einem Wort Wertsuchen und Wertsichtigkeit, alle Tugenden, dies alles entstammt einem Zentrum, dem wertliebenden, wertsuchenden, demütigen Ich. Wie die sittlichen Werte qualitativ eine Einheit bilden, die in dem Werte »gut« gipfelt und in eigenartiger Weise zusammengefaßt ist, so sind alle sittlich positiven Akte, die Träger dieser Werte, in besonderer Weise real geeint, indem sie einer Grund- und Gesamthaltung entstammen und gewissermaßen ein und derselbe Mensch in uns ist, dem sie entstammen, im Gegensatz zu dem Menschen, dem sittlich Negatives entstammt. Die Tugenden stehen also nicht unvereint oder bloß qualitativ geeint nebeneinander, sondern es ist ein Habitus, ein Sein der Person, dem sie alle gemeinsam entstammen, so daß, wenn dieses Ich ohne Hindernis sich entfalten kann, eine Tugend naturgemäß zur anderen hinleitet.

Auf diese einheitliche Wurzel alles sittlich Positiven weist uns auch ein anderes hin. Es gibt eine der logischen Konsequenz analoge fühlbare Einheit des Sittlichen, die von einer Tugend zur anderen überleitet. Wer die sittliche Grundhaltung hat, bzw. bei wem das »wertantwortende« Ich zur völligen Herrschaft gelangt ist, der erfaßt die notwendige Einheit aller Tugenden und aller sittlichen Werte, er »fühlt« ihre Zusammengehörigkeit, und wie die eine die andere erfordert und bedingt. Er gelangt daher wertfühlend in dieser Einstellung von einer zur anderen, gleichsam wie von einem Glied einer Schlußkette zu einem anderen, eben weil aus dem einen Zentrum alles sittliche Verhalten und auch das Verstehen fließt. Diese qualitative Einheit darf dabei ja nicht mit einer logischen verwechselt werden, derart, als könne man aus einer Tugend die andere ableiten. Jede materiale Tugend muß vielmehr immer neu intuitiv erfaßt werden, und diese Intuition kann durch keine Beweisführung ersetzt werden. Daß es erst recht völlig unmöglich ist, aus der außersittlichen Welt die sittliche Welt durch Beweise ableiten zu wollen, ist selbstverständlich.

Die eigenartige Struktur dieses sittlichen Zentrums tritt erst recht darin hervor, daß es nicht nur der Ausgangspunkt für alle sittlichen Stellungnahmen ist, sondern auch für das Werterfassen und Wertverstehen. Es ist dieselbe Grundhaltung, in der die

Person allein wertsichtig ist und in der sie wertsuchend ist, es ist dasselbe Ich in uns, aus dem Gerechtigkeit, Liebe, Demut, Ehrfurcht stammen, und das die sittlichen Werte zu »fühlen« und zu verstehen imstande ist.

b) Höhenunterschied der Tugenden trotz ihrer gemeinsamen Wurzel.

Alle Tugenden entstammen einer einheitlichen Wurzel, es liegt ihnen eine gemeinsame Wurzel zugrunde, es ist derselbe »Mensch« in uns, dem sie entstammen, ein »Geist« ist in allen. Das tut ihrer qualitativen Eigenart aber keinen Eintrag. Jeder Versuch, sie zu formalisieren, nur eines aus ihnen machen zu wollen und ihre Verschiedenheit in eine bloße Verschiedenheit der Anwendung aufzulösen, wäre völlig verfehlt. Wie in gut und böse alle sittlichen Werte geeint sind, ohne ihre qualitative Eigenart zu verlieren, so sind auch alle Tugenden trotz größter qualitativer Verschiedenheit in einer gemeinsamen Wurzel vereint.

Aber diese gemeinsame Wurzel, das »wertantwortende« Ich, weist verschiedene Stufen auf. Nicht alle Tugenden haben dieselbe spezifische Tiefe bzw. dieselbe Werthöhe, nicht alle stehen an gleicher Stelle innerhalb des wertantwortenden Ich. Einige können, wenn auch nicht in höchster Form, bereits auftreten, wenn für andere der Boden in der Person noch nicht vorliegt. Wenn auch alle Tugenden einem gemeinsamen »Geist« entstammen, so setzen die einen die Herrschaft dieses Geistes nicht in demselben Maß voraus wie andere, um in der Person realisiert werden zu können. Es gibt wahrhaftige und gerechte Menschen, die von Reinheit oder verzeihender Milde weit entfernt sind, ja, von denen diese nicht einmal erstrebt werden. Zwar werden bei ihnen auch die Tugenden, die sie besitzen, einen anderen Charakter haben als bei dem, der alle versteht und erstrebt, ihre Wahrhaftigkeit wird von der eines Heiligen sehr verschieden sein. Aber immerhin können sie diese Tugend, wenigstens in ihrer formal qualitativen Eigenart, besitzen. Wir sahen ja früher, wie es verschiedene Gruppen von Werttypen gibt, von denen die höhere auch »schwerer« zu verstehen ist. So auch hier. Diese höhere Tugendart, wie Reinheit, Demut, Opfermut, setzt zu ihrer Realisierung mehr voraus als Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Solidarität. Die niedrigeren können »früher« bestehen. Das hat eben seinen Grund darin, daß, obgleich alle Tugenden demselben Ich entstammen, sie infolge ihrer geringeren spezifischen Tiefe und Werthöhe nicht an derselben Stelle in ihm entspringen

und denselben Grad von Herrschaft des wertsuchenden Ich voraussetzen. Sie ziehen nicht dieselben »Tiefen« des wertsuchenden Ich in Mitleidenschaft und erfordern nicht dasselbe Freisein von Hochmut und Begehrlichkeit bzw. nicht dieselbe letzte Absage an sie. Um das letztere zu verstehen, müssen wir jedoch kurz die Wurzeln des negativen und ihre Stellung zum wertsuchenden Ich verstanden haben.

3. Die doppelte Wurzel des Unsittlichen und ihr Verhältnis zum wertsuchenden Ich.

a) Hochmut und Begehrlichkeit.

Fanden wir für alles sittlich Positive eine einheitliche Wurzel, so weisen die sittlichen negativen Akte auf zwei Grundwurzeln.

Auch im Reich des Negativen finden wir, wie wir oben sahen, in ihrem Ursprungsort zusammengehörige Akte und Stellungen. Wenn wir uns auf einer neidischen Regung ertappen gegen jemand, so haben wir nicht das Bewußtsein eines isolierten Negativen, das in keiner Beziehung zu anderem steht, sondern sie tritt uns als Ausdruck eines bestimmten ganzen »Menschen« in uns entgegen. Der hochmütige Mensch in uns regt sich dann, derselbe, der haßt, Ressentiment fühlt, selbstgefällig ist, Macht besitzen möchte usw. Diese Regung hängt also innerlich mit einer Reihe anderer derart zusammen, daß, wenn sie aktuell wird, man gleichsam zu all dem anderen fähig wird, wie wir es oben analog beim Verzeihen kennen lernten. Die ganze qualitativ geeinte Gruppe, Neid, echter Haß, Schadenfreude, Selbstgefälligkeit, Unfähigkeit empfangen zu können, Ressentiment, Machtgier weisen aber auf eine gemeinsame Wurzel, auf einen Ursprungsort zurück, den Hochmut oder das »hochmütige Ich«.

Auch hier ist es ein einheitlicher Geist in allen diesen Untugenden und sündigen Regungen. Trotz der qualitativen Eigenart der verschiedenen Einzelstellungen weisen sie qualitativ auf diese eine Wurzel hin und hängen für die Person »fühlbar« in ihrer Quelle zusammen.

Aber nicht alles sittlich Negative weist dieselbe qualitative Wurzel auf. Unreine Begierden, Habsucht, Eifersucht, alle »Leidenschaften« im negativen Sinn weisen eine qualitative Zusammengehörigkeit untereinander auf und einen gemeinsamen Ursprungsort, aber nicht das Hochmutszentrum. Es ist der begehrliche »Mensch« in uns, dem all dies entstammt, der von dem hochmütigen typisch verschieden ist. Auch hier, wie bei dem wertantwortenden und

wertsuchenden Ich sind alle dem begehrlichen Ich entstammenden Haltungen »fühlbar« untereinander verbunden. Auch hier kann, wenn eine solche Haltung in der Person lebendig und aktualisiert ist, der Zusammenhang alles »Begehrlichen« erlebt werden und die »Konsequenz«, die alle verbindet. Wie das Hochmutszentrum durch seine Grundstellung am deutlichsten gekennzeichnet ist, seine wertfeindliche, alles nur auf sich beziehende Stellung zur Welt, so das Begehrliche, durch seine wertstumpfe, allein auf das Angenehme eingestellte Richtung. Es sind zwei letzte Grundtypen, die sich natürlich nur in direkter Vergegenwärtigung erfassen lassen.

Es liegt im Wesen des sittlich Negativen, in den zwei Grundarten des sittlich Bösen und im Wesen der Person, daß es nur diese zwei Zentren des sittlich Negativen gibt und nicht mehr. Alles sittlich Negative entstammt einem dieser beiden Zentren, wenigstens, was die letzte Grundwurzel betrifft. Es gibt allerdings einen »Menschen« in uns, den eigentlichen »Egoisten« im prägnanten Sinn, der in einer Vereinigung dieser beiden Zentren besteht oder auf beiden sich aufbaut. Ehrgeiz, das ängstliche Wachen über das eigene Recht, die eigene »Ehre«, das willkürliche Freiheitsbedürfnis, alle Feindseligkeit, wie Grausamkeit, Brutalität, Rachsucht usw., sie entstammen diesem »egoistischen« Menschen, der aber kein qualitativ Letztes darstellt, sondern auf den beiden Grundzentren – Hochmut und Begehrlichkeit – basiert.

Dies weist uns darauf hin, daß, wenn diese zwei Zentren auch typisch verschieden sind, sie doch in der Person nicht nur meist beide vertreten sind und vermischt auftreten, sondern sich in ihrer Existenz notwendig bedingen. Zu seiner vollen Herrschaft in der Person bedarf das begehrliche Zentrum einer gewissen Stütze von seiten des Hochmuts. Umgekehrt ist dies nicht der Fall. Der Hochmut kann allein zur Herrschaft gelangen, wenn dies realiter auch kaum der Fall sein wird und es in concreto meist mit der Begehrlichkeit vereint auftritt. Aber immerhin muß es nicht wesenhaft so sein. Er stellt die noch tiefere Wurzel des spezifisch Bösen dar und besitzt seinem qualitativen »Vorrang« entsprechend auch dieses Primat in bezug auf seine Existenzmöglichkeit. Meist aber lebt die schlechte Person in irgendeiner Grundstellung, die eine organische Verbindung von Hochmut und Begehrlichkeit darstellt. Die meisten konkreten negativen Stellungen haben diese doppelte Wurzel, sie sind derart, daß sie aus einem der beiden Zentren allein nicht entspringen könnten. Eines dieser »Iche« wird aber meist prävalieren, und oft kann eines die absolut promi-

nente Herrschaft haben, wie die Beispiele an früherer Stelle oben zeigten.[1]) Don Juan als vorwiegend begehrlicher, Kain als vorwiegend hochmütiger.

Auch hier, wie im wertsuchenden Ich, haben nicht alle begehrlichen und hochmutsgeborenen Stellungen dieselbe Tiefe. Eitelkeit ist harmlos und peripher im Vergleich zum Ressentiment, die Gaumenlust weniger tief als alle unkeuschen Regungen. Auch hier setzen sie je nach ihrer spezifischen Tiefe und ihrer »Unwerthöhe« eine größere Herrschaft des jeweiligen Zentrums voraus, um in der Person auftreten zu können.

b) Verhältnis des wertsuchenden Ich und der beiden negativen Zentren. Unverträglichkeit und reale Koexistenz.

Diese »Iche« in der Person sind mehr als Grundstellungen und Grundhaltungen. Sie sind gleichsam ganze »Personen« in uns mit einer Grundstellung und allen zugehörigen Einzelstellungen, bzw. – bei dem reinen Ich – mit einer Grundhaltung und den zugehörigen Einzelhaltungen, natürlich nur soweit sittlich Relevantes in Betracht kommt. Aber an ihrer Grundstellung bzw. Grundhaltung tritt ihr spezifisches Wesen am deutlichsten hervor. Das wertsuchende, wertsichtige und wertantwortende Ich ist durch seine wertsuchende, geöffnete Grundhaltung charakterisiert. Das hochmütige, wertfeindliche, spezifisch material wertblinde Ich durch die hochmütige, wertfeindliche Grundstellung; das begehrliche, wertgleichgültige, stumpf-wertblinde Ich durch die begehrliche, wertgleichgültige Grundstellung. Trotz dieses Charakters einer Person im kleinen stellen die Zentren kein unabänderliches, konstitutives Sein in der Person dar. Sie sind dem Machtbereich der Person nicht ganz entzogen, wenn auch dem aktuellen Ich. Sie können ja auch ihre Herrschaft verlieren, wie bei der Bekehrung. Die Person ist verantwortlich für ihre Herrschaft, sie besitzt stets die Schuld, daß sie herrschen, wenn sie auch nicht die Möglichkeit besitzt, ohne weiteres aus eigener Macht sich vollkommen von diesen zu befreien.

Die Herrschaft eines solchen Zentrums bedeutet stets mehr, wie aus dem Vorhergegangenen schon ersichtlich ist, als das bloße Vorhandensein einer begehrlichen »Anlage«. Sie besteht in dem mehr oder weniger großen unbewußten oder bewußten »Hingegebensein« der Person an die Begehrlichkeit. Wohl gehören auch die negativen reinen Anlagen einem dieser beiden Zentren qualitativ an; das bloße

---

1) Siehe Teil II, 4.

Vorhandensein einer Anlage in Form von außenkommender Versuchungen kann aber nicht mehr als Herrschaft dieses Zentrums angesehen werden.

Zwischen dem negativen und dem sittlich positiven Zentrum besteht eine völlige qualitative Exklusivität. Sie widersprechen sich und schließen sich gegenseitig aus. Das sehen wir ja daran, wie beide nicht gleichzeitig eine aktuelle Herrschaft besitzen können, wie der im Verzeihen Begriffene nicht nachher ohne völlige Verwandlung jemanden hassen kann. Sie widersprechen sich also qualitativ derart, daß nur eines von ihnen wirklich herrschen kann, und daß mit der Zunahme der Herrschaft des einen notwendig die Abnahme der Herrschaft des anderen verbunden ist. Je größer die Herrschaft des wertsuchenden Ich, je tiefer die Absage an Hochmut und Begehrlichkeit, je geringer ihre Herrschaft. Trotz dieser Unverträglichkeit stellt die Grundhaltung sehr oft ein eigenartiges Gemisch von wertantwortender und begehrlich-hochmütiger Grundhaltung dar. Eines muß zwar stets dominieren, aber es kann die Herrschaft des wertantwortenden Ich eine so geringe sein, daß die Grundstellung, bzw. die moralische Grundintention der Person eine formal und material sehr primitive ist und dem Hochmut und der Begehrlichkeit noch große Zugeständnisse gemacht werden. Dieses Zusammenleben der positiv und der negativ sittlichen Zentren ist aber nicht eine Verschmelzung, innerhalb derer die beiden Elemente sich ergänzen und an dem Neuen sinnvoll kooperieren, wie bei den beiden Negativen untereinander, wobei eine qualitative gegenseitige Fundierung sich ergab und neue Typen des Negativen aus dieser Verbindung hervorgingen, sondern es ist ein bloßes reales, aber unversöhntes Nebeneinander. Solange sie koexistieren, sind die Tugenden und die Untugenden ausgeschlossen, die die jeweils tiefen – im Bösen wie im Guten – zu nennen sind. Ein Verzeihen kann auf dieser gemischten relativen Basis nicht erfolgen, wohl aber ein »gerechtes« Verhalten oder ein zuverlässiges Erfüllen des Versprochenen usw. Während sie an ihrer qualitativen Peripherie noch koexistieren können, wächst die Unverträglichkeit, je tiefere Zonen zur Herrschaft gelangen, bis zum völligen realen Ausschluß des einen. Bei einem satanischen Bösewicht sind alle Wertantworten ausgeschlossen, beim Heiligen alle hochmütig begehrlichen Stellungnahmen, natürlich nicht bloße Anlagen.

Zwei typisch verschiedene Formen von Symbiose der entgegengesetzten moralischen Zentren in der Person sind hier zu unterscheiden. Die erstere stellt einen offenen Kampf beider Zentren dar,

derart daß die Person bald ganz in die hochmütig-begehrliche Haltung verfällt und Akte vollzieht, die eindeutig diesem Zentrum entspringen, z. B. reinste Rachsucht, Neid usw., bald wieder aus diesem sich befreiend, ganz in die demütig-ehrfürchtig liebende Haltung zurückfindet und nun Akte vollzieht, die ganz diesem Ich entstammen, wie echte demütige Reue, wirkliche Nächstenliebe usw. Die Person wird zwischen diesen sittlichen Polen hin- und hergeworfen — ihr moralisches Leben weist einen eigentümlich irrationalen, fast unheimlichen Charakter auf in seiner Unberechenbarkeit und mangelnden Stabilität. Dieser Typus findet sich vornehmlich in der osteuropäischen Welt — im russischen Menschentypus tritt uns diese Form der Symbiose am drastischsten entgegen, so z. B. in der Gestalt Rogoschins im »Idioten«, in Dimitri Karamasoff in den »Brüdern Karamasoff«. Bei der anderen Form von Symbiose lebt die Person nicht bald ganz in dieser, bald in jener Grundeinstellung sondern stabil aus einem qualitativen Gemisch beider entgegengesetzter Einstellungen. Sie behält dauernd eine bestimmte Einstellung, in der beide Zentren zu Worte kommen. Das wertantwortende z. B. hat eine formale Herrschaft inne, die sich im Vorhandensein einer moralischen Intention ausprägt; Hochmut und Begehrlichkeit beherrschen aber die Grundstellung der Person noch so weit, daß es nur zu einem trüben relativen Wertverständnis kommt und die moralische Intention selbst, sowie alle einzelnen Stellungnahmen einen nur relativen sittlichen Charakter tragen. Bei diesem Typus finden sich selten Akte, die rein einem Zentrum entstammen. Die Person wird sich nicht reiner Rachsucht überlassen, wohl aber z. B. ein Verzeihen eines erlittenen Unrechts für übertrieben und überflüssig halten, solange der andere nicht bereut. Diese rationalere Form von Symbiose, die dabei von einer organischen Verschmelzung, wie es Hochmut und Begehrlichkeit aufweisen, natürlich völlig zu trennen ist, findet sich typisch bei dem westeuropäischen Menschentypus. Der brave, korrekte, moralische Mann, für den Solidarität, Ehrlichkeit, Loyalität das sittliche Vorbild konstituieren, der gewissenhaft danach strebt, für den Demut, Feindesliebe, Keuschheit Narreteien sind, ist ein Beispiel davon. Der Möglichkeit nach bestehen stets alle drei Zentren in der menschlichen Person, sie können aber jeweils alle Stufen von Herrschaft aufweisen, von der absoluten Alleinherrschaft bis zur bloßen Möglichkeit. Von ihrer jeweiligen Herrschaftsstufe hängt der sittliche Typus des betreffenden Menschen ab. Während die negativen dem »gefallenen« Menschen n a t ü r l i c h e r sind und das Positive für ihn »schwerer« ist, stellt das Positive andererseits das

Eigentlichere dar, das der Intention, die im Aufbau der Person als solcher liegt, entspricht und sie erfüllt.

Die Betrachtung der verschiedenen moralischen Zentren hat uns auf Grundprobleme der Ethik geführt und uns so einen Ausblick ermöglicht, der weit über den Rahmen unseres eigentlichen Problems hinausführt. Sie hat uns aber auch, wie die strukturelle Untersuchung in Teil III, instand gesetzt, die Antwort auf unsere eigentliche Frage nach dem Verhältnis von Tugend oder Sittlichkeit und Werterkenntnis zu geben, was im folgenden Schlußteil geschehen soll.

V. Teil.

Schluß.

DAS VERHÄLTNIS VON SITTLICHEM SEIN UND DEM ERFASSEN SITTLICHER WERTE.

Wenn wir zu Anfang die Frage aufwarfen, welches Fundierungsverhältnis zwischen sittlichem Sein und dem Verständnis für sittliche und sittlich bedeutsame Werte besteht, so war dabei der völlig rezeptive Charakter des Werterfassens vorausgesetzt. Für die Leugner selbständiger, gegenständlicher Wertphänomene, sowie für die, die aus dem Werterfassen und Verstehen dieser Werte ein Werten machen, das die wertfreie Welt erst willkürlich in eine wertbehaftete verwandelt, hat die ganze Fragestellung keinen Sinn. Für eine nominalistische Ethik, die weder von der Antwortsbeziehung vieler Stellungnahmen zu Werten etwas weiß, also auch nichts davon, daß das Werterfassen diese Stellungnahmen fundiert, gibt es ja kein eigentliches Werterkennen und somit auch nicht die Frage, welche Rolle es im sittlichen Leben spielt. Wir gingen von dem Tatbestand aus, den wir an anderer Stelle[1]) eingehend behandelten, und der sich bei unvoreingenommener Betrachtung der Tatsache aufdrängt, daß es ein echtes, rein rezeptives Erfassen von Werten gibt, ein echtes Kenntnisnehmen, das sich dem Sehen von Farben vergleichen läßt, und das als solches von jeder Stellungnahme scharf getrennt werden muß. An anderer Stelle[2]) lernten wir eine enge Beziehung kennen, die zwischen diesen beiden selbständigen Elementen besteht, die Wertantwortsbeziehung. Das Werterfassen oder

1) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil II, Kap. 2.

2) Siehe »Idee der sittlichen Handlung« Teil I, Kap. 2 u. Teil II, Kap. 3.

zum mindesten ein Wertbewußtsein fundiert dabei die Stellungnahme. Wie die Konstatierung dieser engen Beziehung nicht zur Aufhebung der Selbständigkeit bzw. zur Verwischung der spezifischen Natur der beiden personalen Elemente führte, sondern im Gegenteil nur auf dem Boden ihrer jeweiligen Eigenart einen Sinn hat, so auch bei der hier aufgeworfenen Frage nach dem Fundierungsverhältnis von sittlichem Sein und Werterfassen. Setzt das sittliche Werterfassen, das ein ganz eigenes letztes Element in der Person darstellt, eine bestimmte Stufe des sittlichen Seins schon voraus, um in der Person bestehen zu können, oder setzt jedes sittliche Sein schon ein Wertbewußtsein voraus? Welche wesensmäßigen, notwendigen Fundierungsbeziehungen — denn nur um solche und nicht um empirisch psychologische handelt es sich uns — bestehen zwischen Werterfassen im weitesten Sinn und sittlichem Sein? Hierbei ist die selbständige Eigenart beider Elemente schon vorausgesetzt; nur unter dieser Voraussetzung gewinnt unsere Problemstellung einen Sinn.

1. Fundierendes und Fundiertes im Verhältnis von Sittlichkeit und sittlicher Werterkenntnis.

Wir haben im Laufe der Untersuchung gesehen, wie sich diese allgemeine Frage in verschiedener Hinsicht differenziert, und wie sie für die verschiedenen Schichten in der Person getrennt gestellt werden muß.

Erstens führte die totale konstitutive Wertblindheit uns in die »tiefste« Sphäre, die der »allgemeinsten«, allem anderen zugrunde liegenden Haltung der Person und zu dem allgemeinen Verständnis für den Grundwert. Zugleich zeigte sie uns auch das Problem in dem qualitativ primitivsten Fall. Sie führte uns zu der untersten Grenze für alle Wertsichtigkeit. Sie gab uns Aufschluß über das Verhältnis von Sein und Werterfassen auf dieser untersten Stufe.

Zweitens handelte die partielle Wertblindheit von dem Verhältnis von Verständnis für konkrete Werte und den sittlichen Einzeltugenden bzw. den »ganzen Gebieten« geltenden Stellungnahmen, sowohl den »unbewußten« Stellungen, wie auch den intentionsgetragenen Haltungen.

Drittens die Subsumptionsblindheit handelte von dem Verhältnis der Einzelstellungnahmen, die nicht auf Gebiete, sondern auf individuelle oder generelle Träger gerichtet sind, und von der Fähigkeit, die einzelnen Wertträger richtig zu subsumieren.

Viertens führte uns die Abstumpfungsblindheit in die peripherste aktuelle Sphäre der Tat, sowie auch in die Handlungssphäre. In jeder dieser vier Seinsschichten ist das Verhältnis von sittlichem Sein und Wertsichtigkeit ein anderes.

A. Die Antwort auf unsere Frage in ihren Differenzierungen wird jeweils für diese getrennt gegeben werden. Die Voraussetzung für die allgemeinste Form der Wertsichtigkeit, die Fähigkeit, überhaupt ein »gut« und »böse« zu kennen, ist die Grundeinstellung der Person, die wir als die **wertsuchende**, ehrfürchtige bezeichnen können.

1. Sie ist nicht als Stellungnahme im Sinne einer bewußt vollzogenen Antwort auf einen Wert zu verstehen, ihre immanente Beziehung zur Welt der sittlichen Werte ist implicite in ihr enthalten.

2. Sie setzt selbst keinerlei Werterfassen oder Wertverständnis voraus. Nur ein allgemeinstes, inaktuelles Gegebensein des Ortes der sittlichen Wertewelt ist vorausgesetzt, die »Richtung« in die Wertewelt. Dies ist der Person als Person stets gegeben. Es ist aber von einem Wertverständnis völlig zu trennen.

3. Die Art der Fundierung ist hier derart, daß wir sagen müssen, **in** dieser ehrfürchtig wertsuchenden Grundeinstellung ist die Person zunächst wertsichtig für den Grundwert »gut« und »böse«. Auf diesem Werterfassen baut sich nun entweder die relativ wertantwortende Grundstellung auf, oder die moralische Grundintention, sei es als bloße Intention, oder mit voller Grundhaltung, die die eigentliche, bewußte Stellungnahme zur Welt der Werte darstellt. Alle drei, die ehrfürchtig wertsuchende Grundeinstellung, das Grundwerterfassen bzw. die Wertsichtigkeit für den Grundwert und die auf diese aufgebaute relativ wertantwortende Grundstellung oder Grundhaltung und moralische Grundintention besitzen einen gemeinsamen Ursprungsort und das sittliche »Ich«. Die Herrschaft dieses wertsuchenden Ich und das Freisein vom begehrlichen und hochmütigen Ich fundieren auch diese Wertsichtigkeit. Was fundiert nun den qualitativen Fortschritt der Grundwerterkenntnis? Erstens die Abnahme der Herrschaft der wertverdunkelnden Elemente, Hochmut und Begierlichkeit in der Grundstellung. Je weniger dieselben vorherrschen, um so wertsichtiger wird die Person, um so weniger primitiv und verunreinigt das Bild des Grundwertes gut. Der neidlose, großzügige, unkleinliche Mensch hat z. B., auch solange er nur unbewußt in seiner Grundstellung lebt, ein adäquateres, von verunreinigenden Zusätzen freieres Bild des Grundwertes »gut«, als der neidische, kleinliche, für den das Gute, wie er es versteht,

eine gewisse objektive Rolle in seinem Leben spielt, dessen Grundstellung also doch einen gewissen, wenigstens formalen wertantwortenden Grundzug hat. Wenn in der Person bestimmte Leidenschaften ersterben, wenn sie durch ein neues Milieu, durch bestimmte Schicksalsschläge in ihrer Grundstellung nach der positiven Richtung hin verändert wird, so wächst ihr Verständnis für den Grundwert allmählich. Aber solange die Person noch ohne moralische Intention bleibt, solange sie in der unbewußten sanktionslosen Verwachsenheit mit ihrer faktischen Grundstellung verharrt, ist die Grundwerterkenntnis in doppelter Hinsicht beschränkt. 1. kann sie qualitativ eine gewisse Stufe nicht überschreiten, da mit einer gewissen Stufe der Besiegung von Hochmut und Begierlichkeit, die für das reinere Bild des Grundwertes Voraussetzung ist, die Person notwendig aus der bloß unbewußten Grundstellung erwachen und zur Fassung einer moralischen Intention gelangen müßte.[1])

2. ist das Verständnis der unbewußten, ganz in ihrer faktischen Grundstellung steckenden Person generell für einen formalen Grundzug der sittlichen Wertewelt blind, nämlich für ihren spezifischen unerbittlichen Ernst und ihre persönliche Forderung nach einem dauernden ausdrücklichen Interesse für sie, ein Charakter, der von allen Personen mit moralischer Intention verstanden wird.

Damit kommen wir zu dem zweiten Moment, das den qualitativen Fortschritt im Verständnis für den Grundwert bedingt, nämlich das Erwachen aus der unbewußten Verwachsenheit mit der faktischen Grundstellung, bzw. die »Köpfung« der Grundstellung durch die Bildung einer moralischen Intention. Sowohl das qualitative Verständnis über eine gewisse Stufe hinaus, wie das Verständnis für diesen formalen Grundzug der sittlichen Wertewelt wird von dem eigentümlichen Bruch der Macht der wertverdunkelnden Elemente der Grundstellung fundiert, der in der »Köpfung« der Grundstellung überhaupt und in der Bildung einer moralischen Intention liegt.

Natürlich reicht diese prinzipiellere Wertsichtigkeit für den Grundwert in ihrer qualitativen Reinheit nur so weit, als die »Köpfung« der Grundstellung reicht. Erst wenn diese bis zur letzten Tiefe der Grundstellung durchgeführt ist, wenn die Person ganz erwacht ist und sich von dem »Sich-ihrer-Grundstellung-überlassen« emanzipiert hat, ist die wertverdunkelnde Macht der in der Grundstellung noch herrschenden Elemente von Hochmut und Begierlich-

1) Vgl. S. 579 (117).

keit völlig gebrochen. Sie ist dann imstande, den Grundwert »gut« qualitativ ungetrübt in seiner ganzen formalen »Werthaftigkeit« zu erfassen. Über den Grad der Tiefe und Nähe des Wertfühlens ist damit allerdings noch nichts gesagt. Diese Stufe des sittlichen Seins, das bis in die letzte Tiefe »Geköpft-sein« der Grundstellung, hebt also jede qualitative Trübung und formale Unvollständigkeit des Verständnisses des Grundwertes »gut« auf.

Dabei kann, wie wir sahen, die Person noch in ihrer Grundstellung faktisch stehen bleiben, ja die moralische Intention braucht nur den ersten der drei Herrschaftsgrade aufzuweisen.

Die Umformung der Grundstellung durch die moralische Intention, sowie die Herrschaft der moralischen Intention über die Handlungssphäre setzt das Wertverständnis schon voraus. Die wertsuchende Grundhaltung ist also nicht die Vorbedingung für das volle Verständnis des Grundwertes, sondern bedarf ihrerseits desselben als Fundament. Von dem Grad der Umformung der Grundstellung in die Grundhaltung hängt hingegen die »Tiefe« des Wertfühlens gegenüber dem Grundwert »gut« ab.

Mit dem Wertverständnis für den Grundwert ist stets ein solches für die konkreten sittlichen Werttypen verknüpft. Entsprechend der Qualität des Verständnisses für den sittlichen Grundwert gut und böse ist sowohl der Umfang der konkreten Werttypen, die verstanden werden, sowie die Qualität des Verstehens jedes Einzelnen. Bei einem primitiven Verständnis für den Grundwert fehlt die Wertsichtigkeit für die »höheren« und spezifisch »tieferen« sittlichen Einzelwerte, wie wir früher sahen. So hängt auch das Verständnis für den Einzelwert mit von der Grundstellung bzw. von dem Grad der Emanzipation der Person von ihr ab, oder wie wir allgemein sagen können, von der Herrschaftsstufe des wertsuchenden Ich. Dies führt uns zu der Problemlage in der Schicht der »partiellen Blindheit«.

B. 1. Wie wir schon im Teil II, 3, b sahen, gibt es zwei Arten von partieller Wertblindheit, eine, in der es sich um Werte handelt, die bei dem jeweiligen sittlichen Stand der Person prinzipiell unerreichbar sind, und eine, in der die Werte durch eine besondere Anlage, mit der infolge des Fehlens einer moralischen Grundintention kein Kampf aufgenommen wird, bzw. zu der die Person keinerlei Distanz besitzt, verdunkelt sind. Diesen beiden Arten der Verdunkelungsblindheit und der konstitutiven partiellen Blindheit entsprechen die der akzidentiellen und prinzipiellen Wertsichtigkeit für konkrete Werttypen. Die Wertsichtigkeit für gewisse Werttypen kann

auf dem »bloßen« Freisein von einer verdunkelnden Anlage beruhen, wenn es sich um Werte handelt, deren Erfassen nicht durch den qualitativen Stand der »ungeköpften« Grundstellung schon ausgeschlossen sind. Dann ist es aber eine bloß akzidentielle Wertsichtigkeit, keine prinzipielle. Diese akzidentielle Wertsichtigkeit enthält aber nur die Fähigkeit zum vereinzelten Wertsehen bzw. Wertfühlen, aber nicht die des »Kennens« von Werten, und ist immer mit dem Fehlen des Verständnisses für den schon erwähnten generellen Grundzug der sittlichen Wertewelt behaftet. Dieses »Kennen« findet sich nur bei der prinzipiellen Wertsichtigkeit, die eine Herrschaftsstufe des sittlichen Ich voraussetzt, bei der in der jeweiligen Schicht neben der Grundstellung noch eine moralische Grundintention sich findet, bzw. eine Einzelintention, so daß also kein unbewußtes Hingegebensein mehr vorliegt.

Das »Kennen« der sittlichen Wertewelt ist also in dem fundiert, was wir die moralische Wendung nannten — im Wachsein der Person. So tief, wie dieses reicht, reicht der Umfang des »Kennens« und die qualitative Reinheit des »Kennens«.

2. Das »tiefe« Wertfühlen setzt nicht nur das Vorhandensein einer moralischen Grundintention, bzw. moralischen Einzelintention, also eine »Köpfung« der Grundstellung voraus, sie setzt vielmehr die organische Herrschaft der moralischen Intention, das jeweilige Umgeformtsein der Grundstellung zur Grundhaltung, d. h. die Einzeltugenden bereits voraus. Je vollkommener eine Tugend — je größer die Tiefe des Wertfühlens.

3. Der Besitz der T u g e n d selbst setzt stets ein Verständnis des jeweiligen Werttypus voraus. Er ist keine Voraussetzung für das Verständnis für den zugehörigen Wert, wie wir schon anfangs sahen. (Teil I, 2, c.)

C. Das Verständnis für die generellen und individuellen Wertträger, die ethische Subsumptionsfähigkeit, setzt wiederum eine noch höhere Stufe der Gesamthaltung als unerläßliche Vorbedingung für ihr Auftreten oder eine noch größere Herrschaft des wertsuchenden Ich voraus. Die Wertsichtigkeit ist hier getragen von einer sich bis in die Sphäre der individuellen, wenn auch erlebnistranszendenten Einzelhaltungen erstreckenden Kampf- und Verzichtsbereitschaft gegenüber allem, was dem Sittlichen widerspricht. Es darf keine »unbewußte Tendenz« mehr vorherrschen, allem Konflikt des sittlichen Gebotes mit dem »Angenehmen« aus dem Weg zu gehen, diese »natürliche« Einstellung muß völlig überwunden sein. Die Geöffnetheit für das Angenehme, die dem intentionslos seiner Grund-

stellung sich Überlassenden eigen ist, sowie die konfliktvermeidende Tendenz wird von der moralischen Grundintention nur dort paralysiert, wo dieselbe aktuell in einer Einzelintention das unbewußte Sein der Person »belichtet«. Das Vorhandensein einer moralischen Grundintention, selbst in der dritten Modalität, schließt daher die Subsumptionsblindheit nicht völlig aus, bzw. garantiert noch nicht die völlige Subsumptionswertsichtigkeit. Diese ist erst mit dem völligen Eingehen der Person in die moralische Grundhaltung gegeben, in der die moralische Intention als organisches Lebensprinzip jede konfliktvermeidende Tendenz bzw. die natürliche Geöffnetheit auf das Angenehme vernichtet hat.

Selbstverständlich schränkt die moralische Grundintention die Subsumptionsblindheit auch schon in ihren beiden niedrigeren Herrschaftsgraden ein, besonders wenn sie in der dritten Modalität auftritt. Die Hingabe an die echte sittliche Autorität, bzw. der unbedingte Gehorsam gegen dieselbe bewahrt die Person allerdings vor dem Fallen in die Subsumptionsblindheit, bzw. vor dem Verharren in derselben, indem sie sofort ein Heilmittel dagegen an die Hand gibt, das die Person immer wieder in jedem neuen Fall gegen die Subsumptionsblindheit immun macht, nicht aber die Subsumptionsblindheit ein für allemal von innen her unmöglich macht. – Das Fehlen von tatsächlichen Sünden ist an sich nicht Voraussetzung. Aber die volle ethische Subsumptionsfähigkeit setzt einen so hohen Grad der Herrschaft des reinen Ich voraus, daß mit demselben auch die tatsächliche Sündenlosigkeit Hand in Hand geht. Sie setzt die völlige organisch gewordene Grundhaltung voraus.

D. Die sittlich positive Handlung setzt stets ein aktuelles Werterfassen voraus, da der Wille in ihr eine Wertantwort darstellt. (Vgl. »Idee der sittlichen Handlung« Teil I, Kap. 3 und Teil II, Schluß.) Das aktuelle Werterfassen setzt wohl die Herrschaft des wertsuchenden Ich und alle die oben behandelten konstitutiven Bedingungen voraus, aber nicht die tatsächliche gute Handlung, nicht einmal den aktuellen guten Willen. Hier ist also die Fundierungsbeziehung ebenfalls eindeutig, aber sie ist die umgekehrte, wie in allen tieferen Schichten. Das Werterfassen ist von dem zugehörigen, sittlichen Verhalten unabhängig, bildet seinerseits aber die notwendige Grundlage desselben. Dies gilt aber nur für die Fundierungsbeziehung im engeren Sinn, als direktes Tragen. Sonst müßte eine Einschränkung hier gemacht werden, wie uns die Abstumpfungsblindheit zeigte. Die »Reinheit« des Gewissens und indirekt die Abgestumpftheit im Werterfassen kann in dem Freisein von tatsäch-

licher Sünde, also auch von der schlechten Handlung, fundiert sein, wenn die Person in ihrer Grundstellung unbewußt ruht ohne moralische Intention. Hier handelt es sich aber, wie wir schon sahen, mehr um eine Wirkung, und zwar der öfter wiederholten Tat, nicht um etwas direkt mit ihrem Dasein ohne weiteres Gegebenes, wie in den oberen Fällen.

1. Das Wertfühlen setzt hingegen, um real aufteten zu können, eine aktuell sittliche Einstellung voraus; nur der auch momentan in seinem aktuellen Erleben wertantwortend Eingestellte vermag den Wert zu »fühlen«, besonders wenn es sich um eine besondere Tiefe des Fühlens handelt. Dies gilt nicht von der Fähigkeit, Werte zu »fühlen«, sondern von der Aktualisierung eines konkreten Wertfühlenserlebnisses.

Wir sehen, wie sich durch die Trennung der Tiefeschichten in der Person, sowie durch die Berücksichtigung der qualitativen Tiefenunterschiede der auf den ersten Blick obwaltende Widerspruch löst. Wir fanden in allen Schichten, mit Ausnahme der letzten Einstellung, ein Werterfassen und die sittliche Haltung in enger Verbindung. Stets setzte die sittliche Haltung ein Werterfassen voraus und das Werterfassen eine Haltung. Aber diese doppelte Beziehung bestand nicht zwischen dem Werterfassen und derselben Haltung. Je peripherer die Schicht war, um so ausgeprägter war der spezifische Fundierungscharakter des jeweils Fundierenden. An letzter Stelle konnten wir nun sagen, in dieser Haltung ist die Person blind, beides hat denselben Ursprungsort. Das sittliche Sein ist mit Ausnahme der Handlungssphäre stets der fundierende Teil, aber nicht so, als könnte sich das ganze sittliche Sein ohne Werterfassen aufbauen. Mit der jeweilig höheren Stufe von Herrschaft des ganzen wertsuchenden Ich, diesem gemeinsamen Ursprungsort für Sein und Erfassen, geht ja stets eine höhere Stufe des sittlichen Wertverständnisses Hand in Hand. Das erste Fundament aber bildet die wertsuchende Einstellung, diese erschließt den Grundwert, auf dem sich die wertantwortende Grundstellung oder direkt die Grundhaltung aufbaut, und so fundiert die jeweils differenziertere Stellungnahme eine differenzierte Wertsichtigkeit. Immer ist das Sein dabei das primäre. Aber nur solange wir es mit den erlebnistranszendenten konstitutiven, in der Person realverwurzelten Stellungnahmen zu tun haben. In der aktuellen Sphäre erstreckt sich die Abhängigkeit vom sittlichen Sein nur noch auf das aktuelle Wertfühlen, die organische Wertsichtigkeit kann sie nicht mehr berühren.

2. Die bindende Natur der Fundierung.

Wir stellten neben die Frage, ob das sittliche Sein die Wertsichtigkeit fundiere oder diese das sittliche Sein, zu Anfang noch die Frage, ob es sich um eine Fundierungsbeziehung dabei handelt, in der das Fundierende die hinreichende Seinsbedingung für das Fundierte bildet, oder nur die notwendige Voraussetzung. Auch hier differenziert sich die Antwort, aber nicht nach den vier Stufen in der Person, sondern bloß nach dem Gegensatz von der aktuellen Sphäre, in der das aktuelle Ich mit seiner Verwandlungsfähigkeit und seiner Willkür sich befindet, und der tieferen Sphäre der konstitutiv gebundenen im Sein verwurzelten Haltungen. Überall außerhalb der aktuellen Sphäre fundiert das sittliche Sein die Wertsichtigkeit derart, daß mit dem Sein die Wertsichtigkeit auch stets notwendig gegeben ist. Dies ist aus der Tatsache verständlich, daß sie beide in dem »wertsuchenden« Zentrum fundiert sind. In der wertsuchenden Einstellung kann die Person nicht nur allein wertsichtig werden, sondern sie muß es stets sein, und so in allen anderen Schichten mit Ausnahme der aktuellen Sphäre.

Die Fundierungsbeziehung, die wir hingegen zwischen Werterfassen und der guten Handlung bzw. allen aktuellen Wertantworten finden, ist eine prinzipiell andere. Die Stellungnahme setzt, um sich hic et nunc realisieren zu können, ein reales, konkretes Wertbewußtsein voraus, aber dieses ist nicht die hinreichende Seinsbedingung für dasselbe. Um eine gute Handlung als solche zu vollziehen, etwa Rettung eines anderen, muß ich ein Bewußtsein von dem zugrunde liegenden, sittlich bedeutsamen Wert haben, auf den mein Wille eine Antwort bildet. Aber mit dem Wertbewußtsein ist nicht *notwendig* der Wille verbunden, der zur Handlung führt, er *kann* auch fehlen. Nur das Wertfühlen von bestimmter Tiefe bildet eine Ausnahme. Jeder, der den Wert zu tiefst fühlt, wird auch die entsprechende Wertantwort geben. Dies hat aber seinen Grund darin, daß, um den Wert so *fühlen* zu können, die wertsuchende Einstellung aktuell die Person erfüllen muß und somit wiederum die gemeinsame Wurzel die notwendige Verknüpfung motiviert. Der gefühlte Wert fundiert darum auch das Stellungnehmen eindeutig, weil das Wertfühlen selbst nur dem aktuell wertsuchend Eingestellten möglich ist.

Wir sind damit ans Ende unserer Untersuchung gelangt, die uns den Zusammenhang von Sittlichkeit und Verständnis für sittlich bedeutsame Werte zeigen sollte. Sie führte uns zu der Einsicht, daß an letzter Stelle das sittliche *Sein die Wertsichtigkeit*

fundiert. Dieſer »Primat« des ſittlichen Seins vor dem Erfaſſen ſittlicher Werte löſt aber nicht den *rezeptiven* Charakter, noch die ſelbſtändige Eigenart desſelben auf, ſo wenig wie es die Objektivität der Werte aufhebt. Der *Sittliche projiziert* nicht die »Werte« in die Welt, der Akt des Werterfaſſens iſt nicht etwa ſelbſt genauer beſehen doch nur eine Stellungnahme. Der ſittlich Gerichtete iſt vielmehr nur allein *imſtande*, die Welt der objektiven Werte zu verſtehen, ihm iſt der Star geſtochen, den die Perſon in der hochmütigen und begehrlichen Grundeinſtellung beſitzt.

Unſer Ergebnis iſt aber in anderer Richtung von weittragender Konſequenz für die Ethik.

So entſchuldigend auf den erſten Blick die ſittliche Blindheit für das ſittliche Verhalten der Perſon wirkt und für die Verantwortung in der Handlungsſphäre auch iſt – in einem tieferen Sinn *birgt die ſittliche Blindheit* ſelbſt *eine Schuld*. Denn die letzte Grundeinſtellung, die wertfeindliche, wie die wertgleichgültige, *in* der die Perſon blind iſt, liegt zwar außer dem Machtbereich des aktuellen Willens, nicht aber jenſeits der Freiheit der *Perſon* überhaupt. Die Perſon iſt, wenn auch nicht für das einzelne in der Blindheit fundierte Verhalten, doch für die Blindheit ſelbſt ſtets *verantwortlich*.

Zugleich aber wirft die Erkenntnis in die Art des Zuſammenhanges von Sittlichkeit und Werterkenntnis neues Licht auf das ganze zentral ſittliche Problem der Beſſerung bzw. der ſittlichen Veränderung überhaupt. Die Abhängigkeit des Werterfaſſens von der Stufe des ſittlichen Seins zeigt uns die Grenze der »Autonomie« der Vernunft auf ſittlichem Gebiet und weiſt auf die Rolle hin, die dem »ſittlichen Vorbild« ſowie der ſittlichen Autorität auf ethiſchem Gebiet zukommen. Die nähere Betrachtung der Struktur des Sittlichen in formaler und material qualitativer Hinſicht, zu der uns unſer Problem führte, gibt uns den Schlüſſel an die Hand, die letzten Vorausſetzungen aller ſittlichen Veränderung zu verſtehen, ſowie die verſchiedenen Typen der Beſſerung und endlich den Aufbau der Tugenden. Dies ſoll ſpäteren Arbeiten vorbehalten bleiben.
